

**DIE  
DEUTSCHE PHILOSOPHIE  
DES 20. JAHRHUNDERTS**

---

**VON  
WILLY MOOG**

**FERDINAND ENKE IN STUTTGART**

AK 00  
BK 00



UB Braunschweig 84



2407-795-4



2407-795 4

# Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts

in ihren  
Hauptrichtungen und ihren  
Grundproblemen

Von

**Dr. WILLY MOOG**

Privatdozent an der Universität Greifswald



STUTTGART  
VERLAG VON FERDINAND ENKE  
1922

*Yannick Walter Schuster*  
2 1 18/20

Hoffmannsche Buchdruckerei Felix Krais in Stuttgart.



**KARL GROOS**  
IN DANKBARER VEREHRUNG



## Vorwort.

Dieses Buch ist aus Vorlesungen erwachsen, die ich 1919 und 1921 an der Universität Greifswald hielt, allerdings ist der damalige Vorlesungstoff wesentlich umgestaltet und erweitert worden. Ich will hier keine „Literaturgeschichte“ der gegenwärtigen Philosophie bieten. Vollständigkeit in der Aufzählung der Philosophen und ihrer Werke ist in keiner Weise beabsichtigt. Wenn ein Philosoph nicht oder nur kurz behandelt ist, so liegt darin keine geringschätzigte Beurteilung. Es kam mir vor allem darauf an, einige typisch bedeutsame philosophische Gestalten der Gegenwart in ihrer Bedeutung für das ganze Geistesleben unserer Zeit hervorzuheben und die Grundprobleme, die sich an die verschiedenen Richtungen der Philosophie knüpfen, deutlich zu machen. Ihrer typischen Bedeutung für die Zeit nach mußten einige Richtungen z. B. die des Haeckelschen und des Ostwaldschen Monismus, ausführlicher behandelt werden als sie ihrem rein philosophischen Wert nach es anderen gegenüber verdienen.

Philosophische Fragen dringen heutzutage in weite Kreise, auch wo sie nicht direkt als „philosophische“ diskutiert werden. Mehr als je ist Besinnung auf Grundprobleme in der Erkenntnis wie im Leben notwendig geworden. Mancher hält die Philosophie des 20. Jahrhunderts ebenso wie unsere ganze Kultur noch für ein wirres Durcheinander. Um so mehr ist es erforderlich, innerhalb der großen Mannigfaltigkeit Linien zu suchen, die der Orientierung dienen können, die Punkte festzustellen, bei denen die Gegenwart an die Vergangenheit anknüpft, und zu zeigen, wo Aufgaben für die Zukunft liegen. Jeder, der für philosophische Fragen Interesse hat, muß sich eine gewisse kritische Übersicht über die philosophische Lage der Gegenwart verschaffen, gewinnt er damit doch nicht nur eine Kenntnis spezieller wissenschaftlicher Forschungen, sondern einen Einblick in große geistige Bewegungen unserer Zeit. Nicht nur vom geschichtlichen, sondern auch vom systematischen Standpunkt aus ist eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Richtungen der Philosophie dieser Zeit und ihrer Probleme geboten.

Daß ich mich im wesentlichen auf die Darstellung der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts beschränkte, hat äußere und innere Gründe. Selbstverständlich bleibt es auch eine wichtige Aufgabe, den Gang der Philosophie in Deutschland mit dem in anderen Ländern zu vergleichen und Beziehungen festzustellen.

Greifswald, Mai 1922.

**W. Moog.**



# Inhalt.

	Seite
Einleitung . . . . .	1
I. Die naturwissenschaftliche Richtung . . . . .	9
1. Das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie . . . . .	9
2. Der materialistische Monismus (E. Haeckel) . . . . .	15
3. Der Energetismus (W. Ostwald) . . . . .	24
4. Der denkökonomische Positivismus (Avenarius und Mach) . . . . .	28
5. Der pragmatistische Fiktionalismus (H. Vaihinger) . . . . .	41
6. Der Neovitalismus und der Versuch einer Überwindung der mechanischen Naturauffassung (Reinke und Driesch) . . . . .	50
II. Die geisteswissenschaftliche Richtung . . . . .	60
1. Der historizistische Intuitionismus (W. Dilthey) . . . . .	61
2. Der noologische Idealismus (R. Eucken) . . . . .	66
3. Die relativistische Kulturphilosophie (G. Simmel) . . . . .	77
III. Die ethisch-praktische Richtung (philosophische Lebens- anschauungen und Lebensgestaltungsversuche) . . . . .	88
1. Die Nachwirkung Schopenhauers und Nietzsches . . . . .	89
2. Individualismus und Sozialismus . . . . .	93
3. Skeptizismus und Suchen nach neuen Synthesen (O. Spengler und Graf H. Keyserling) . . . . .	98
4. Tendenzen der wissenschaftlichen Ethik . . . . .	104
IV. Die psychologische Richtung . . . . .	109
1. Der universale Psychologismus (W. Wundt) . . . . .	110
2. Der kritische psychologische Realismus (O. Külpe) . . . . .	130
3. Psychologie und Wertlehre (Münsterberg) . . . . .	141
4. Der Personalismus (W. Stern) . . . . .	150
5. Psychologie und Erkenntnislehre (C. Stumpf) . . . . .	157
6. Die deskriptive Psychologie (Fr. Brentano) . . . . .	161
7. Die reine Psychologie (Th. Lipps) . . . . .	167
V. Die logisch-erkenntnistheoretische Richtung . . . . .	177
1. Logik und Psychologie . . . . .	177
2. Der psychologisch-erkenntnistheoretische Kantianismus (Neufriesianismus) . . . . .	182
3. Der kritisch-metaphysische Kantianismus (O. Liebmann, Joh. Volkelt) . . . . .	185
4. Der logische Realismus (A. Riehl) . . . . .	194
5. Die Immanenzphilosophie (W. Schuppe) . . . . .	198

	Seite
6. Die Grundwissenschaft (J. Rehmke) . . . . .	205
7. Der transzendente Idealismus (Cohen und Natorp) . . . . .	210
8. Die logische Wertlehre (Windelband und Rickert) . . . . .	235
9. Die Phänomenologie (Edm. Husserl) . . . . .	248
10. Die Gegenstandstheorie (A. v. Meinong) . . . . .	256
VI. Die metaphysische Richtung . . . . .	260
1. Der Neuthomismus . . . . .	262
2. Mystik und Theosophie . . . . .	264
3. Induktive Metaphysik . . . . .	266
4. Intuitive Metaphysik . . . . .	269
5. Idealistische Metaphysik . . . . .	271
Personenregister . . . . .	276
Sachregister . . . . .	279

## Einleitung.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts konnte es scheinen, als sei die Philosophie auf einem toten Punkt angelangt. Die großen spekulativen Systeme eines Fichte, eines Schelling, eines Hegel hatten ihre Autorität eingebüßt. Die Philosophen, welche die Erfahrung meistern und, die einzelwissenschaftliche Erkenntnis überspringend, unmittelbar in das Wesen der Dinge eindringen wollten, waren — so glaubte man jetzt — durch den Fortschritt der Einzelwissenschaften, besonders der Naturwissenschaften, widerlegt worden. Man verkannte dabei, in welch fruchtbaren Beziehungen gerade Philosophie und Naturwissenschaft seit Beginn der Neuzeit gestanden hatten, man übersah das philosophische Moment, das auch in den Naturwissenschaften steckte, und hob einseitig die empirisch-materielle Beziehung hervor. Die Philosophie war doch nicht zum Stillstand gekommen, wie sich in der Folgezeit erwies.

Naturwissenschaft und Technik hatten bereits im 16. und 17. Jahrhundert die geistige Physionomie der Neuzeit bestimmt. Die Ausbildung einer exakten mathematisch-naturwissenschaftlichen Methode durch Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton lehrte, Begriff und Idee der Wissenschaft überhaupt in neuer Weise zu begründen. Die Philosophen Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz haben, jeder in seiner Art, auf dem Boden der neuen wissenschaftlichen Naturauffassung aufgebaut und Beziehungen zu Mathematik und Naturwissenschaften gewahrt. Aber erst Kant hat dem neuen Wissenschaftsbegriff seine volle philosophische Bedeutung zuteil werden lassen, indem ihm die Möglichkeit der Wissenschaft selbst zum Problem wurde. Er nennt seine „veränderte Methode der Denkungsart“, infolge deren er nicht vom empirischen Dasein der Dinge ausgeht, sondern nach den logischen Voraussetzungen und Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnis und der Erfahrung fragt, „eine dem Naturforscher nachgeahmte Methode“<sup>1)</sup>. Das soll allerdings nicht heißen, daß die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode in die Philosophie übergeführt werden könne — etwa wie das Spinoza mit der geometrischen Methode versucht hatte —, Methode ist hier nicht als äußeres Mittel der Forschung und der Darstellung verstanden, sondern sie ist im Sinne

<sup>1)</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. (Akad. Ausg., Bd. III, S. 13).  
Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts.

des Kantischen Kritizismus die innere konstituierende Form der Wissenschaft selbst. Die kritizistische Methode der Philosophie soll insofern ein Analogon der naturwissenschaftlichen bilden, als sie durch eine Kritik der Vernunft die Philosophie selbst in den sicheren Gang einer Wissenschaft bringen soll.

Während Kant dabei die Beziehung zur Erfahrung aufrecht erhalten, ja gerade eine transzendente Begründung der Erfahrung liefern wollte, löste man in der nachkantischen Philosophie wieder diese direkte Beziehung zur Erfahrung zuliebe einer Konstruktion aus spekulativen Begriffen. Die Philosophie benutzte den erlangten Charakter der Wissenschaftlichkeit nicht nur, um die Einzelwissenschaften und die Erfahrung zu begründen, sondern auch um sich über sie zu erheben. So wird die transzendente kritische Methode zu einer konstruktiven metaphysischen Methode umgebildet. Während Kant alle dogmatische Metaphysik abwies, wird damit, gerade im Anschluß an Kant, eine neue Metaphysik eingeführt.

Aber es wurde dieser nachkantischen Metaphysik bei Fichte, Schelling und Hegel verhängnisvoll, daß sie die Verbindung mit den Einzelwissenschaften vernachlässigte und besonders mit der naturwissenschaftlichen Forschung in Konflikt geriet. Die spekulative Naturphilosophie stimmte nicht mehr zu der fortschreitenden Naturwissenschaft. Die Chemie, die Physiologie, die Biologie begannen mit Erfolg neue Wege zu gehen, unabhängig von philosophischen Vorurteilen. Von der Erfahrung aus schien ein neues Leben in die Wissenschaften zu strömen und Veraltetes niederzureißen.

Was der neuen Bewegung, die sich da geltend machte, eine besondere Stärke verlieh, war der Umstand, daß sie sich nicht auf das wissenschaftliche Gebiet beschränkte, sondern tief in die kulturellen Äußerungen des ganzen Lebens eingriff. Mit der Entwicklung der Naturwissenschaften ging ein ungeahnter Aufschwung der Technik parallel, die seit der Erfindung und Verwertung der Dampfmaschine stetig wachsende Industrie führte eine Umgestaltung des Verkehrs- und Wirtschaftslebens herbei. Einschneidende Veränderungen in den sozialen Verhältnissen waren die Folge. Von den verschiedensten Seiten her wurde an den historischen Grundlagen des empirischen Daseins der kultivierten Menschheit gerüttelt, überkommene Anschauungen wurden gestürzt, neue Lebensbedingungen und Ziele gefordert. Es war nicht nur eine Erweiterung des Wissens, die sich da geltend machte, sondern der Prozeß einer durchgängigen Umbildung der Kultur, und dieser Prozeß, der auch heute noch keineswegs vollendet ist, hat immer weitere Lebensgebiete ergriffen.

Man hat das 19. Jahrhundert das Jahrhundert der Naturwissenschaften und der Technik genannt, und tatsächlich tritt ja auch auf diesen



Gebieten der Fortschritt am offensichtlichsten hervor, aber das ist doch nur der eine, der äußere Ausdruck der kulturellen Bewegung, die nicht nur auf äußere Lebensbedingungen sich erstreckt, sondern bis in die innersten Wurzeln des geistigen Lebens in seinen objektiven wie in seinen subjektiven Formen hinabreicht.

So war auch die Herrschaft der Naturwissenschaften nur scheinbar eine absolute, in Wahrheit eine bedingte und vorübergehende, denn es machten sich bald auch andersgerichtete geistige Tendenzen mit starken Ansprüchen geltend. In fast allen Wissenschaften, in der Kunst, in der Literatur offenbart sich seit einigen Jahrzehnten eine Fülle neuen Lebens, überall fast sind übernommene Grundbegriffe revidiert worden, ja es haben auf manchen Gebieten gewaltige Umwälzungen stattgefunden. Jene Fülle neuer Tendenzen gibt dem modernen Leben den Charakter einer fast unübersehbar scheinenden Vielgestaltigkeit und einer Differenzierung, bei der es schwer ist, eine Einheit zu finden. Es läßt sich heute kaum schon ein einheitlicher Grundzug des Lebens und der Kultur feststellen. Wenn es, wie man das manchmal beklagt hat, ein Gebrechen unserer heutigen Kunst ist, daß es in ihr keinen einheitlichen Zeitstil mehr gibt, so können wir einen derartigen Mangel an einheitlichem Zeitstil eigentlich nicht nur in der Kunst, sondern in dem ganzen modernen Leben entdecken. Jedoch man muß sich hüten, das ohne weiteres als ein Zeichen der *décadence*, des Niedergangs zu deuten. Daß Widersprüche, kaum versöhnbare Gegensätze im Wesen des modernen Lebens und des modernen Menschen liegen, daß Zersplitterungen stattfinden, bei denen man die Hoffnung auf eine Vereinheitlichung fast aufgeben muß, das ist unbestreitbar. Aber der Kampf der Gegensätze ist noch kein Merkmal der sinkenden Kraft, er kann mit demselben *man*  
Recht auch als Merkmal eines aufstrebenden Sturms und Drangs gedeutet werden. *klaffende?* Und vielleicht liegt gerade darin eine gewisse Größe, aber auch eine gewisse Tragik der modernen Zeit, daß sie eine Übergangsperiode ist, daß das sterbende Alte kämpft und doch auch sich mischt mit dem revoltierenden Neuen, das aber selbst noch keine rechte und endgültige Form erlangt hat.

In diesem Charakter der modernen Zeit ist es begründet, daß es noch keine eigentliche Geschichte von ihr geben kann. Wenn man gesagt hat, von dem Gegenwärtigen könne es überhaupt keine Geschichte geben, sondern nur von dem Vergangenen, so muß man allerdings fragen, wie weit der Begriff der Gegenwart sich erstreckt. Jedenfalls läßt das Gegenwärtige insofern keine geschichtliche Charakterisierung zu, als es aus der bloßen Betrachtung des Gegenwärtigen als solchen heraus noch zweifelhaft bleibt, was historisch bedeutsam und wirksam ist. Aber tatsächlich betrachten wir kaum jemals die Gegenwart rein

aus sich heraus, sondern wir sehen sie unter Einmischung von Gewußtem aus der Vergangenheit oder von Erwartetem der Zukunft. Es schwebt uns auch bei der Beurteilung der Gegenwart ein gewisses zusammenfassendes, gleichsam historisches Bild vor, nur daß wir bei der Fülle der Gegenstände dieses Bild nicht im einzelnen ausmalen und gliedern können. Und wenn die Mannigfaltigkeit der Tendenzen so schier unübersehbar ist, wie in dem geistigen Leben der modernen Zeit, so wird man allerdings Mühe haben, auch nur einen orientierenden Überblick zu gewinnen, auch nur die Hauptzüge richtig herauszuheben.

Wie eine allgemeine Charakterisierung, so ist auch eine Kennzeichnung des Gehalts an philosophischen Anschauungen und Lehren in der Gegenwart gewiß schwierig. Im Philosophischen spiegelt sich das ganze Bild des modernen Lebens wieder. Wie es keine erkennbare einheitliche Richtung der Kultur in der Gegenwart gibt, so gibt es kein überragend herrschendes philosophisches System, keine so stark hervortretende philosophische Schule wie etwa zu den Zeiten Platons, Aristoteles', Descartes' oder Leibniz'. Das hat allerdings den Vorteil, daß nicht so leicht eine Diktatur der philosophischen Meinungen entstehen kann, kein unbedingtes iurare in verba magistri, sondern daß eine Vielheit von Ansichten sich frei entwickeln kann. Die Schwierigkeit liegt aber darin, wie sich aus dieser Mannigfaltigkeit eine Auswahl des Wertvollen treffen läßt, wie da eine Beurteilung möglich sein soll. Es besteht die Gefahr, daß die verschiedenen Richtungen sich nutzlos bekämpfen und keine zu rechter Entwicklung gelangt und daß der Beobachter kaum noch das objektiv Wesentliche herausheben kann, sondern ein wirres Bild durcheinanderlaufender subjektiver Meinungen vorzufinden glaubt.

Und doch ist wie in allgemein geistiger Beziehung, so auch besonders in philosophischer Hinsicht eine theoretische Stellungnahme in der flutenden Bewegung der Gegenwart notwendig. Wenn auch die Schwierigkeit vorhanden ist, wie man, selbst innerhalb der Entwicklung des geistigen Lebens stehend, sich doch einen objektiven Standpunkt und ein Urteil über dieses Leben verschaffen soll, so ist die Überwindung dieser Schwierigkeit doch nicht prinzipiell unmöglich. Tatsächlich finden wir uns im Gebiet der Erkenntnis oft genug Situationen gegenüber, bei denen wir zugleich Partei und Richter sein müssen, bei denen wir uns gleichsam über uns selbst erheben, über unseren eigenen Kopf hinwegspringen müssen. In jeder Wissenschaft steckt ein gewisser „Zirkel“, indem die Prinzipien der jeweiligen Wissenschaft vorausgesetzt werden und doch auch wieder durch die Wissenschaft selbst erst sichergestellt werden müssen. Man hat in der Logik selbst einen Zirkel in der Hinsicht finden wollen, daß man da doch innerhalb der Erkenntnis stehe und von hier aus eine Entscheidung über die Möglichkeit und

Gültigkeit der Prinzipien der Erkenntnis suche. So sagt Hermann Lotze, der „Zirkel, nach welchem unsere Erkenntnis sich die Grenzen ihrer Kompetenz selbst zu bestimmen“ habe, sei unvermeidlich, man müsse ihn nur „reinlich begehen“<sup>1)</sup>.

In der Geschichte einer Wissenschaft und besonders in der Geschichte der Philosophie zeigt sich der „Zirkel“ darin, daß man das Historische doch von einem systematischen Gesichtspunkt aus werten muß und daß das Systematische andererseits doch eine historische Einordnung verlangt. Schleiermacher sagt einmal: „Wer die Geschichte der Philosophie vorträgt, muß die Philosophie besitzen, um die einzelnen Fakta, welche ihr angehören, aussondern zu können, und wer die Philosophie besitzen will, muß sie historisch verstehen“<sup>2)</sup>.

Die Schwierigkeiten komplizieren sich natürlich, sobald man eine irgendwie geschichtliche Darstellung der kaum noch vergangenen Zeit in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit versucht. Aber sie sind nicht prinzipiell unüberwindlich, sie stellen keine qualitative Andersartigkeit, sondern nur einen höheren Grad dar gegenüber den Schwierigkeiten, mit denen man bei jeder historischen und bei jeder philosophischen Darstellung zu kämpfen hat.

In jenen Schwierigkeiten, wie sie sich besonders bei der Betrachtung der philosophisch-wissenschaftlichen Zeitlage geltend machen, liegt es begründet, daß ein erfolgreicher Versuch einer Gesamtdarstellung der Philosophie der Gegenwart noch kaum unternommen worden ist. Ein Buch etwa, das einen einigermaßen vollständigen Überblick über den Stand der heutigen Philosophie und über ihre Hauptvertreter gewährte, fehlt noch ganz.

Autobiographische Notizen über Leben und Lehren einiger führenden deutschen Philosophen bietet das Sammelwerk: „Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, herausg. v. R. Schmidt, (2 Bände, Leipzig 1921). Die äußeren Daten über Leben und Werke der Philosophen mit kurzen Darstellungen ihrer Lehren und reichen Literaturangaben sind am besten in Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie (IV. Teil, 11. Aufl., bearbeitet von K. Österreich, Berlin 1916) zu finden. Die übrigen größeren und kleineren Geschichten der Philosophie behandeln die Gegenwart meist kurz und unvollständig.

In der „Kultur der Gegenwart“ (Teil I, Abt. 6, Systematische Philosophie, 3. Aufl., Leipzig und Berlin 1921) hat K. Österreich einen allzu gedrängten Abschnitt über „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart“ geschrieben. Eine kurze Charakteristik der gegenwärtigen Lage der Philosophie gibt W. Windelband in dem Sammelwerk „Große Denker“ (herausg. v. Aster, II. Bd.). Das Buch von Ludw. Stein „Philosophische Strömungen der Gegenwart“ (Stuttgart 1908) bespricht in mehr feuilletonistischer als streng wissenschaftlicher Weise eine Menge Literatur, von der aber manches heute kaum noch Bedeutung besitzt. Veraltet ist die unübersichtliche und unvollständige, auf Auszügen aus Gelesenem beruhende Zusammenstellung von J. Baumann, „Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte“ (Gotha 1903). H. Höffdings Vor-

<sup>1)</sup> H. Lotze, Logik, § 322 (Ausg. v. G. Misch, S. 525).

<sup>2)</sup> Schleiermacher, Sämtl. Werke, 3. Abt., Bd. IV, 1, S. 15.

lesungen „Moderne Philosophen“ (deutsch, Leipzig 1905) behandeln nur einzelne Denker aus der Zeit um die Jahrhundertwende (von deutschen: Wundt, Mach, H. Hertz, Ostwald, Avenarius, Nietzsche und Eucken). H. K. Schjelderup, Hauptlinien der Entwicklung der Philosophie von Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. (Videnskapsselskapets Skrifter II, Hist.-filos. Kl. 1919, No. 4, Kristiania 1920) schildert hauptsächlich den Gegensatz der positivistischen und der idealistischen Strömung von Fechner und Lotze, Mach und Avenarius ab, bespricht aber z. B. die Marburger Schule oder Husserls Phänomenologie nicht und reicht nicht bis auf die allerletzte Zeit. Eine Sammlung von Vorlesungen verschiedener Gelehrter gibt das Buch „La philosophie allemande au 19<sup>ième</sup> siècle“ (herausg. v. Ch. Andler, Paris 1912) wieder (Dilthey, Husserl, Eucken, Wundt und Simmel werden darin besonders behandelt). Im Jahrgang 1908 der Revue de métaphysique et de morale (16. Band) wird in mehreren Aufsätzen ein Überblick über die zeitgenössische Philosophie in den Kulturländern geliefert (über Deutschland J. Benrubi). — Von ganz kurzen zusammenfassenden deutschen Darstellungen ist das Büchlein von Osw. Külpe „Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland“ (Aus Natur und Geisteswelt, 1. Aufl., Leipzig 1902, 6. Aufl., 1914) zu nennen, das aber die Philosophie der letzten 20 Jahre auch nicht behandelt. Bis in die neueste Zeit reicht die Darstellung von A. Messer, „Philosophie der Gegenwart“ („Wissenschaft und Bildung“, Leipzig 1916), die zur Orientierung geeignet ist, aber die verschiedenen Richtungen nicht ganz gleichmäßig berücksichtigt. Wissenschaftlich nicht ausreichend ist die nur einzelne Vertreter behandelnde Schrift von G. Gronau, „Die Philosophie der Gegenwart“, (I. Bd., 2. Aufl., Langensalza 1920).

Einige Schriften führender Philosophen können als Einführung in verschiedene philosophische Probleme gelten, da sie in großen Zügen einzelne Grundrichtungen der Philosophie überhaupt behandeln, ohne aber auf die speziellen Vertreter der Gegenwart einzugehen und sich auf einen bestimmten Zeitraum zu beschränken. Sie sind mehr kritische Einführungen in die philosophischen Weltanschauungen der betreffenden Verfasser als Darstellungen der Philosophie der Gegenwart (zumal sie auch schon älteren Datums sind). Hierher gehören: A. Riehl, „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ (Leipzig 1903, 5. Aufl. 1919), R. Eucken, „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart“ (Leipzig 1878), seit der 3. Aufl. (1904) betitelt „Geistige Strömungen der Gegenwart“, (5. Aufl. 1916), Joh. Volkelt, „Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ (München 1891), E. v. Hartmann, „Kritische Wanderung durch die Philosophie der Gegenwart“ (Leipzig 1890).

Orientierungen über den Stand der philosophischen Forschung vor etwa 15 Jahren vom systematischen Standpunkt aus sind enthalten in der Festschrift für Kuno Fischer, „Die Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ (2 Bände, 2. Aufl., Heidelberg 1907).

Eine kritische Übersicht durch Referate über die Literatur der letzten Jahre wollen die „Jahrbücher der Philosophie“ (herausg. v. M. Frischeisen-Köhler) bieten, von denen aber nur zwei Bände erschienen sind (Berlin 1913 u. 1914). Eine kurze zusammenfassende Besprechung der deutschen philosophischen Literatur von 1914—1919 (zum Teil auch noch von 1920) enthält das von W. Moog verfaßte Heft „Philosophie“ der „Wissenschaftlichen Forschungsberichte“ (Gotha 1921).

Gelegentliche Sammelreferate über einzelne Gebiete finden sich in philosophischen Zeitschriften, so dem „Archiv für Philosophie“, den „Kantstudien“ (darin früher Jahresberichte von O. Ewald, zuletzt über 1913, Bd. 20), dem „Philosophischen Jahrbuch“ der Görresgesellschaft (katholisch).

Rein bibliographisch ist die „Philosophie der Gegenwart“ (herausg. v. A. Ruge), bis jetzt 5 Bände (Literatur von 1908—1913).



Wenn ich hier eine Darstellung der philosophischen Richtungen und ihrer Probleme in der Gegenwart liefern will, so kann ich das doch nur mit bestimmten Beschränkungen und Begrenzungen tun. Ich will solche philosophischen Richtungen schildern, die heute noch lebendig wirken und eine maßgebende Bedeutung besitzen. Um sie zu verstehen, ist allerdings vielfach auch ein Zurückgreifen auf die frühere Zeit erforderlich. Es kann sich dabei nur um die Hauptrichtungen handeln, und zwar im wesentlichen auch nur der deutschen Philosophie, um diejenigen, die meiner Ansicht nach als bedeutsam hervorgetreten sind. Ich erstrebe keine Vollständigkeit in dem Sinn, daß ich alle einzelnen Sonderströmungen und alle einzelnen auf irgendeinem Gebiet bemerkenswerten Denker aufzählen wollte. Nicht auf eine bloß historische Schilderung soll es dabei ankommen, nicht auf ausführliche Lebensbeschreibungen, Aufzählungen und Inhaltsangaben von Werken der einzelnen Philosophen, sondern auf eine Heraushebung des positiven systematischen Gehaltes der gegenwärtigen Philosophie.

Der gewaltige Stoff scheint bei seiner Vielgestaltigkeit kaum eine Gruppierung zuzulassen. Man hat Einteilungen des Gebietes in verschiedener Hinsicht durchzuführen gesucht, aber man konnte doch keinen einheitlichen Einteilungsgrund bei den verschiedenartigen Tendenzen aufbringen, es handelt sich hier eben vielfach noch nicht um fertige, rubrizierbare Dogmen, sondern um sich entwickelndes philosophisches Leben, das in allerlei Formen hervorbricht. Welchen Gesichtspunkt logischer Gruppierung man auch hervortreten läßt, immer bleibt ein uneinteilbarer Rest übrig, der dann etwa in einer Rubrik „Weitere philosophische Richtungen“ untergebracht wird. Schlagwörter wie Materialismus, Realismus, Idealismus usw. reichen zur Charakterisierung nicht aus, denn es gibt eigentümliche Verbindungen etwa zwischen Idealismus und Realismus, so daß man bei manchem Denker zweifeln kann, ob er der einen oder der anderen Richtung zugehört. Man hat von einem Philosophen noch nichts gesagt, wenn man ihn einen Realisten oder einen Idealisten nennt, ebenso wie man das Wesen des Dichters Goethe ganz unzureichend kennzeichnet, wenn man ihn für einen Realisten, Schiller für einen Idealisten erklärt.

Ich verzichte auf eine äußerliche logisch-schematische Einteilung, die sich doch nur mit Gewaltsamkeit und nie ohne Rest durchführen läßt, und will hier die einzelnen philosophischen Strömungen nach den allgemeinen wissenschaftlichen Tendenzen charakterisieren, die bei ihnen hervortreten. Demnach unterscheide ich eine naturwissenschaftliche, eine geisteswissenschaftliche, eine ethische, eine psychologische, eine logisch-erkenntnistheoretische und eine metaphysische Richtung. Damit soll natürlich nur eine praktische, allgemeine Gruppierung des Stoffes vorgenommen

werden, zwischen den einzelnen Gruppen sind keine scharfen Schnitte zu machen, und innerhalb der Gruppen können noch mancherlei Gegensätze bestehen. Nicht schematische Einteilung ist wichtig, sondern gerade die Ergründung der wechselseitigen Beziehungen, die Verfolgung der Wurzeln in ihren Fasern, wo sie sich mit denen eines anderen Baumes berühren, und der Verschlingungen von Ästen und Zweigen, durch welche eine Verbindung der ganzen Reihe hergestellt wird.

---

## I. Die naturwissenschaftliche Richtung.

### 1. Das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Philosophie.

Gerade wenn man eine philosophische Richtung nach der in ihr vorherrschenden Wissenschaft charakterisiert, gelangt man dazu, innerhalb ihres Gebietes interessante Unterschiede zu sehen. So ist es sehr lehrreich zu betrachten, wie vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus ganz verschiedenartige Weltanschauungen geschaffen worden sind, wie auch hier idealistische, realistische, materialistische, logische und psychologische Tendenzen sich entgegentreten und das jeweilige philosophische System beeinflussen, so daß verschiedene Bilder entstehen, die aber alle darin übereinstimmen, daß in ihnen ein naturwissenschaftlicher Zug vorherrscht.

Es liegt in den Naturwissenschaften selbst etwa keineswegs begründet, daß sie zu einem Materialismus führten, vielmehr lassen sich mit einem völlig naturwissenschaftlichen Geist und naturwissenschaftlicher Methode auch idealistische Auffassungen vereinbaren. Naturwissenschaften sind auch nicht notwendig der Metaphysik oder selbst der Religion feindlich. Es ist nur eine Unkenntnis der eigenen Prinzipien der Wissenschaft, wenn man die Naturwissenschaft in schroffen Gegensatz zu idealistischer Philosophie oder zur Religion stellte, wenn man meinte, das eine schlosse das andere aus. Und es war eine aus Unkenntnis geborene Selbstüberhebung der naturwissenschaftlichen Methode, wenn man annehmen konnte, die Naturwissenschaft widerlege durch empirische Forschungen geradezu alle philosophische Theorie oder den religiösen Glauben. Schon Platon wendet sich in den „Gesetzen“ (XII, p. 967 A ff.) gegen den Vorwurf, daß Astronomie und Naturwissenschaft überhaupt zum Atheismus führten, er selbst hat ebenso wie sein Schüler Aristoteles mathematische und naturwissenschaftliche Lehren mit philosophischer Spekulation verbunden. Wenn ihnen hierbei Fehler unterliefen und wenn in der Neuzeit Schelling und Hegel durch naturwissenschaftlich falsche spekulative Theorien die Naturphilosophie diskreditiert haben, so liegt das doch nicht daran, daß eine idealistische Naturphilosophie im Prinzip verfehlt sei oder daß die naturwissenschaftliche Empirie die philosophischen Annahmen einfach widerlegte. Die Naturwissenschaft kann widerlegen nur innerhalb ihres Gebietes, sie kann falsche Ansprüche und Übergriffe philosophischer Theorie oder religiösen Glaubens zurückweisen, wenn diese nämlich in ihr Gebiet eindringen, aber sie kann nicht über ihr eigenes Gebiet hinausgehen und

die ganz andersartige Betrachtungsweise des Philosophischen oder des Religiösen ihrer Berechtigung nach beurteilen. Die Naturwissenschaft hat ihre Grenzen gegenüber anderen Gebieten, und erst wenn diese Grenzen festgestellt sind, kann sie innerhalb ihres Gebietes selbstherrlich walten, sie darf sich aber nicht Entscheidungen über andere Gebiete anmaßen, so wenig wie von diesen aus ungestraft Eingriffe in das naturwissenschaftliche Bereich gemacht werden können. Die großen Naturforscher — Männer wie Kepler, Galilei, Newton, Darwin — waren sich auch der Grenzen der Naturwissenschaften und ihrer Methoden bewußt.

Aber es ist allerdings verständlich, daß bei ungewöhnlichen Erfolgen innerhalb einer Wissenschaft sich leicht eine Überschätzung ihrer Tragweite ergibt, daß man meint, in der speziellen einzelwissenschaftlichen Methode gleichsam ein Universalmittel für alle wissenschaftliche Untersuchung gefunden zu haben, und die gesetzten Grenzen nicht mehr respektiert. Für den ganzen wissenschaftlichen Geist der Neuzeit war die Ausbildung einer exakten naturwissenschaftlichen Methode epochemachend. Wichtig war dabei, daß diese neue naturwissenschaftliche Methode von der Astronomie und von der Physik her ihren Ausgangspunkt nahm: das physikalische Problem der Bewegung wurde so zum Grundproblem der Naturwissenschaft. Kepler beschäftigte sich mit der Bewegung der Planeten, Galilei mit der Fallbewegung von Körpern. Gesetze der Bewegung will man finden, die mathematisch bestimmbare, quantitative Messung der Verhältnisse von Körpern zueinander erscheint als die Aufgabe der Naturwissenschaft. Um die mechanische Gesetzmäßigkeit der Natur handelt es sich also, und die mechanistische Methode der Naturwissenschaft wird damit herrschend. Mit dieser Beschränkung der Naturerkenntnis auf das Gebiet des Quantitativen, des mathematisch Meßbaren wird die metaphysische Spekulation nach dem inneren Wesen der Natur, nach geheimnisvollen Urgründen des Geschehens aus der Naturwissenschaft verwiesen, und es wird ebenso ein Suchen nach Zwecken verpönt. Die mechanische Naturauffassung verbindet sich, wie das historisch besonders bei Galilei hervortritt, mit einer streng kausalen Naturbetrachtung. Der mechanische, kausale Zusammenhang kann naturwissenschaftlich festgestellt und in seiner Gesetzmäßigkeit durch mathematische Formeln ausgedrückt werden. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung, empirisch am deutlichsten erfaßbar in der Äußerung von Stoß und Druck, erhält eine maßgebende Bedeutung, weil es quantitativ leicht berechenbar erscheint, und alle Bewegungen sucht man auf ein derartiges physikalisch und mathematisch beschreibbares Verhältnis zurückzuführen.

So setzt die Naturwissenschaft der Neuzeit ganz bestimmte Prinzipien voraus, von denen aus sie die Natur begreift, sie hebt die mathematisch-quantitative Seite der Natur hervor. Nichts könne der Mensch richtiger

erkennen als Quantitäten, behauptet Kepler<sup>1)</sup>. Die Natur sei in mathematischer Schrift geschrieben, ihre Schriftzüge seien Dreiecke, Kreise und sonstige geometrische Figuren, so sagt Galilei<sup>2)</sup>. Man hat den Unterschied zwischen der modernen und der antiken Naturwissenschaft darin finden wollen, daß man meinte, die neuzeitliche beruhe ganz auf der Erfahrung, sie suche nur das sinnlich Wahrnehmbare, die äußere Wirklichkeit selbst aus sich heraus zu beschreiben und zu erklären, die Wissenschaft der Antike dagegen sei von spekulativen Begriffen abhängig, von metaphysischen, ethischen und religiösen Tendenzen durchtränkt und verschmähe die Berufung auf Erfahrung. Aber diese Unterscheidung ist nicht ausreichend. Auch die moderne Naturwissenschaft ist nicht bloß empirisch, sie kann gar keine direkte Wiedergabe des sog. Wirklichen bieten. Der Gegenstand der Naturwissenschaft ist gar nicht einfach das in der Wahrnehmung erlebte Ding als solches, vielmehr wird er als Gegenstand selbst erst durch die Prinzipien der Naturwissenschaft bestimmt und ist demgemäß eine quantitative Konstante nach den Voraussetzungen der mechanischen Naturauffassung. Er steht unter den Bedingungen der Erkenntnis selbst, ist nicht etwas außerhalb dieser, kein transzendentes „Wirkliches“; ja es sind ganz bestimmte Bedingungen der Erkenntnis, nämlich die der mathematisch-mechanischen Gesetzmäßigkeit und Darstellbarkeit, durch die er konstituiert wird. Auch die moderne Naturwissenschaft kann daher nicht mit der Erfahrung im Sinne der bloßen Sammlung von Sinneswahrnehmungen auskommen, sondern sie wird von Erkenntnisvoraussetzungen her bestimmt, und diese besonderen Erkenntnisvoraussetzungen sind diejenigen der mechanischen Methode. Man kann nicht sagen, daß das bloß erlebte Wahrnehmungsding die mathematisch-naturwissenschaftliche Betrachtungsweise von sich aus fordere, es sind Forderungen und Aufgaben der Erkenntnis selbst, von denen aus der naturwissenschaftliche Gegenstand bestimmt wird. Nicht die Abhängigkeit von der Erfahrung sichert den wissenschaftlichen Charakter, sondern die Erfahrung muß, sofern sie wissenschaftliche Bedeutung haben will, unter den Gesetzen der Erkenntnis selbst stehen und von ihr aus erfaßt werden. Eine Beziehung auf das sinnlich Wahrnehmbare ist dabei allerdings vorhanden, nur ist diese Beziehung als solche nicht konstitutiv für den wissenschaftlichen Gegenstand, der also seinerseits keineswegs schlechthin abhängig von dem Wirklichen

<sup>1)</sup> Kepler, Ep. de harm. (Opera ed. Frisch V, p. 28): Nam mundus participat quantitate et mens humana (res supramundana in mundo) nihil rectius intelligit quam ipsas quantitates, quibus percipiendis factus videri potest.

<sup>2)</sup> Galilei, Il saggiaiore 6 (Opere ed. naz. VI, p. 232): Egli è scritto in lingua matematica e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.

ist. Auch in der antiken Naturwissenschaft bestand in diesem Sinn eine Beziehung auf die erfahrungsmäßige Wahrnehmung, auch Platon und Aristoteles wollen die Erfahrungswelt wissenschaftlich erklären, nur ist die Betrachtungsweise eine andere. Nicht die mathematisch-quantitative Seite wird von der Antike als wesentlich hervorgehoben, sondern man sucht einen ideellen Gehalt in den Dingen. Platon lehnt mehrfach, z. B. in einer bekannten Stelle des Phädon (Kap. 45 ff.), eine mechanische, mehr oder minder materialistische Naturerklärung ab; ein bloßes Zusammensein materieller Teile und eine Bewegung solcher Teile können für ihn nicht das Wesen der Natur erklären, vielmehr ist seiner Ansicht nach eine Erklärung nur aus der Idee und den Zweckursachen heraus zu geben. Dem Anaxagoras, der den *νοῦς*, die Weltvernunft, als Prinzip aufstellte, wirft Platon vor, daß er die Dinge gar nicht aus der Weltvernunft heraus erkläre, sondern mechanische Ursachen heranziehe. Während man vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaft Anaxagoras den Vorwurf machen könnte, daß er vielleicht unnötigerweise eine Weltvernunft zur Lösung naturwissenschaftlicher Fragen hereingezogen habe, meint Platon, er habe diese Weltvernunft zu wenig benutzt und das Teleologische gegenüber dem Mechanischen vernachlässigt. Die mechanistische Weltanschauung, wie sie von Demokrit, dem Haupt der griechischen Atomisten, vertreten wurde, war für Platon wie für Aristoteles ungenügend, weil sie ihrer Meinung nach nicht in das Innere der Natur drang, nicht die Zweckursachen aufdeckte. Die Naturwissenschaft der Neuzeit hat die teleologische und metaphysische Methode der antiken Naturwissenschaft aufgegeben, sie verzichtet darauf, das innere Wesen der Dinge erfassen zu wollen, und beschränkt sich auf die mechanische Seite der Natur, stellt die quantitativen Bewegungsverhältnisse in den Vordergrund.

Die mechanische Naturansicht entspringt demnach aus einer besonderen Methode der Betrachtung und Untersuchung, einer Methode, die sich durch ihre Prinzipien selbst bestimmte Grenzen setzt. An und für sich besitzt diese Methode noch gar keinen prägnanten Weltanschauungscharakter. Sie kann innerhalb ihrer Grenzen gelten, aber es können unter anderen Gesichtspunkten auch andere Methoden berechtigt sein, die zwar nicht mehr in diesem Sinne naturwissenschaftlich sind, aber vielleicht naturphilosophisch, metaphysisch oder sonstwie einen Wert haben, ohne daß sie in das Gebiet der mechanischen Naturbetrachtung eingriffen. Die mechanisch-naturwissenschaftliche Methode ist ihrer Erkenntnisbedeutung nach gar nicht notwendig mit einer bestimmten Weltanschauung, etwa dem Materialismus, verbunden, sie läßt sich ohne Zwang ebenso in ein idealistisches wie in ein realistisches philosophisches System einfügen, und tatsächlich haben die Hauptvertreter dieser Methode bei konsequentem Festhalten an ihr philosophisch ganz

verschiedenartige Weltbilder damit vereinigt. Gerade bei den ersten bedeutendsten Verfechtern der neuzeitlichen Naturwissenschaft finden sich eher idealistische als realistische oder gar materialistische Motive, so bei den Naturforschern Kepler, Galilei, Newton, bei den Philosophen Descartes und Leibniz, und auch bei manchen modernen Naturforschern sind diese Motive stark ausgesprochen.

Erst wenn man die relative Berechtigung dieser naturwissenschaftlichen Methode in eine absolute verwandelt und damit die gesetzten Grenzen überschreitet, wenn man den Anspruch macht, die quantitativ-mechanische Seite der Natur, nicht nur als eine Seite, nämlich die naturwissenschaftlich erkennbare, gelten zu lassen, sondern als das Wesen der Natur selbst, — dann gesteht man allerdings der Naturwissenschaft eine Art Herrschaft auch außerhalb ihrer eigenen Grenzen zu, dann erhebt man die mechanische Naturerklärung unberechtigt zur Welt- und Wesenserklärung überhaupt. Damit aber bleibt die Naturwissenschaft nicht mehr bloße Naturwissenschaft, sondern wird zur Naturphilosophie und zur Metaphysik. Eine solche naturwissenschaftliche Metaphysik tritt uns am augenfälligsten in der Form des Materialismus entgegen.

Die materialistische Wendung in der neuzeitlichen Naturwissenschaft hatte im 17. Jahrhundert der Provençale Pierre Gassendi herbeigeführt, der bewußt anknüpfte an den Atomismus Demokrits und Epikurs, wie er in dem Werk des lateinischen Dichters Lucrez *De rerum natura* dargestellt ist. Aber man wandte in der Neuzeit die materialistische Betrachtung anfangs in der Hauptsache nur auf die äußere anorganische Natur an, man übertrug sie nicht ohne weiteres auf die Psychologie und die Metaphysik. So nimmt Gassendi, der Professor der Theologie und später Propst war, durchaus noch einen unkörperlichen, unsterblichen Geist des Menschen an und bestreitet auch keineswegs die Existenz Gottes. Und auch in England, das nach einem Wort F. A. Langes „das klassische Land der materialistischen Weltanschauung“<sup>1)</sup> ist, stehen neben materialistischer Naturerklärung psychologische und theologische Theorien. Noch die Schöpfer der Assoziationspsychologie, David Hartley (1705—1757) und Joseph Priestley (1733—1804), die physiologische Erklärungen des Empfindens und des Denkens geben, leugnen dabei keineswegs die Eigenart des Psychischen und verteidigen theologische Dogmen über Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Erst in Frankreich, im 18. Jahrhundert, dringt die materialistische Anschauung in erheblicherem Maße in die Psychologie, die Metaphysik und die Ethik ein, hauptsächlich dadurch, daß der Materialismus jetzt vor allem auf

<sup>1)</sup> F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* (Reclam) I, S. 392.



biologischem Gebiet angewandt wird. Das Psychische wird ganz physiologisch erklärt, der Mensch wird zur Maschine, wie das Lamettries Werk „L'homme machine“ (1747) ausspricht. Aber auch Lamettrie läßt noch die Möglichkeit einer Unsterblichkeit und der Existenz Gottes zu, spricht diesen Begriffen jedoch jeden praktischen Wert ab. Im Kreise der Enzyklopädisten in Paris wird das System des Materialismus ausgebildet. Im Jahre 1770 erscheint das „Système de la nature“, das man die Bibel des Materialismus genannt hat und das Goethe „so grau, so kimmerisch, so totenhaft“ fand<sup>1)</sup>. Jetzt sind es nicht sowohl physikalische Theorien, wie bei Kepler, Galilei und Newton, welche das Weltbild beeinflussen, als vielmehr physiologische Ansichten. Eine andere Seite der neueren Naturwissenschaft tritt hier also hervor, und die physiologische Erklärung wird mit einer unberechtigten dogmatischen Einseitigkeit als allein herrschend hingestellt: Psychologie, Metaphysik, Ethik und Religion werden scharf bekämpft. Es gibt nur die Materie, Denken ist ein materieller Vorgang, es gibt keine Seele und keinen Gott, der Zweck des Daseins ist Glückseligkeit, alle ethischen Gebote müssen physiologisch begründet sein; eine „Medizin der Moral“ könnte, wie es heißt, „das Rätsel des menschlichen Herzens lösen“. Die philosophischen Probleme der Welt und des Lebens werden hier beiseite geschoben oder geradezu geleugnet. Nur dadurch gewinnt der Materialismus eine scheinbare Einheitlichkeit seines Systems. Der Materialismus ist ein Dogmatismus, der Begriff der „Materie“, der eine bestimmte naturwissenschaftliche Bedeutung hat, wird bei ihm durch Überschreitung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu einer metaphysischen Substanz gemacht.

Der deutsche Materialismus des 19. Jahrhunderts, der hauptsächlich in den fünfziger Jahren hervorgetreten ist, übernimmt im wesentlichen die Lehren des Materialismus vom 18. Jahrhundert. Moleschott, Vogt und Büchner sind die bekanntesten Vertreter. Ludwig Büchner hat 1854 ein populär geschriebenes Werk „Kraft und Stoff“ herausgegeben, das ungeheuer viel verbreitet wurde und den Materialismus in weite Kreise trug. Man glaubte, die neuen naturwissenschaftlichen Entdeckungen im Sinne der materialistischen Weltanschauung ausbeuten zu können, obwohl ihre Urheber, Naturwissenschaftler wie Liebig, Robert Mayer und Helmholtz das keineswegs getan hatten. Besonders die Lehre Darwins von der Abstammung der Arten schien einer materialistischen Auslegung willkommen zu sein. Durch das Schlagwort der „Entwicklung“ glaubte man die Schwierigkeiten lösen zu können, die einer materialistischen Erklärung des organischen und besonders des psychischen Lebens anhafteten. Der physiologische Materialismus gewinnt dadurch eine neue Form, daß er

<sup>1)</sup> Goethe, Dichtung und Wahrheit, 11. Buch.



die Entwicklungslehre des Darwinismus übernimmt, wie das bei Büchner geschieht, er wird zum biologisch-entwicklungsgeschichtlichen Materialismus. Es war wieder eine Überschätzung naturwissenschaftlicher Ergebnisse und eine Übertragung auf ein fremdes philosophisches Gebiet, wodurch der Ausbau dieses Materialismus herbeigeführt wurde. Was eine brauchbare naturwissenschaftliche Hypothese war, wurde zu einem metaphysischen Dogma erhoben.

Tatsächlich entfernte sich die exakte Naturwissenschaft bald von diesem Irrweg, denn gerade die fortschreitende exakte Forschung enthüllte die Problemhaftigkeit dessen, was der Materialismus als Dogma annahm, und lehrte die Ergebnisse richtig einschätzen und begrenzen. Daß z. B. die Entwicklungslehre eine Fülle von ungelösten Problemen barg, zeigte sich bald, und die Form, in der sie Darwin ausgesprochen hatte, erwies sich immer mehr als korrekturbedürftig, sie ist also keineswegs etwas Eindeutiges und Feststehendes, wie das der Materialismus annimmt. Es ist ein Trug, wenn der Materialismus sich als die spezifisch naturwissenschaftliche Weltanschauung ausgibt. Die Naturwissenschaften fordern aus sich selbst heraus gar nicht notwendig eine materialistische Ausdeutung, ja man kann zweifeln, ob der Materialismus mit seiner dogmatischen Metaphysik dem Sinne der naturwissenschaftlichen Forschung entspricht und sie nicht viel mehr mit Vorurteilen belädt als sie fördert. In naturwissenschaftlichen wie in philosophischen Kreisen hat der Materialismus daher bald Kritik und Widerlegung erfahren, dagegen hat er sich in der Menge der Halbgebildeten als pseudowissenschaftliche Weltanschauung im Gegensatz zu dem überkommenen religiösen Weltbild des Christentums lange gehalten und ist dort auch heute noch nicht ausgestorben.

## **2. Der materialistische Monismus (E. Haeckel).**

Ein später Abkömmling der materialistischen Bewegung ist das 1899 erschienene Werk des Jenaer Naturforschers Ernst Haeckel (1834 bis 1919) „Die Welträtsel“. Eine Ergänzung dazu bildet das Buch „Die Lebenswunder“ (Stuttgart 1904). Als Naturforscher hat sich Haeckel große Verdienste um die Weiterbildung des Darwinismus erworben, seine „Generelle Morphologie“ (2 Bände, Berlin 1866) ist in dieser Hinsicht von Bedeutung. Aber schon seine „Natürliche Schöpfungsgeschichte“ (Berlin 1868) ging den bedenklichen Weg einer popularisierenden Darstellung, auf dem sich der Naturwissenschaftler Haeckel dann in unwissenschaftlicher Wirrnis verlor. Haeckel nennt seine Weltanschauung „Monismus“ und hat eine weit ausgebreitete monistische Bewegung ins Leben gerufen. Das Wort Monismus ist jedoch farblos, und es bergen sich darunter die verschiedensten

philosophischen Richtungen. Nicht daß eine Weltanschauung Einheitslehre ist, genügt zu ihrer Charakterisierung, sondern es muß die besondere Art der jeweiligen Einheit festgestellt werden.

Der moderne Monismus weist ganz verschiedenartige Tendenzen in sich auf, wie das z. B. aus dem Sammelwerk „Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter“ (herausg. v. A. Drews, 2 Bde., Jena 1908) ersichtlich ist, und erscheint als ein philosophisch völlig unklares Produkt. Haeckels Buch über die „Welträtsel“, das angeblich einen konsequenten Monismus vertritt, ist in seiner philosophischen Begründung durchaus mangelhaft aufgebaut, so daß es ein Leichtes ist, ihm philosophische Irrtümer und Mißverständnisse nachzuweisen, wie das in einer Menge von Entgegnungen geschehen ist. Allerdings verfallen viele Entgegnungen in den Fehler, auch ihrerseits den objektiv sachlichen Boden wissenschaftlicher Kritik zu verlassen und mit subjektiven Gefühlsmomenten zu argumentieren. Selbst in dem bekannten Aufsatz von Fr. Paulsen „Ernst Haeckel als Philosoph“ (Preuß. Jahrbücher Juli 1900, wieder abgedruckt in „Philosophia militans“ 3. u. 4. Aufl., Berlin 1908) stört die Emphase des Tons, da sie nicht mit genügend schlagkräftigen Beweisen verbunden wird, auch wenn man Paulsens Entrüstung darüber verstehen kann, daß dieses Buch, das er „mit brennender Scham“ gelesen hat, eine solche Verbreitung findet „bei dem Volk, das einen Kant, einen Goethe, einen Schopenhauer besitzt“. Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus hat besonders Erich Adickes („Kant contra Haeckel“, Berlin 1901, 2. Aufl. 1906) Haeckel scharf angegriffen und ihn ebenso wie Büchner für eine philosophische „Null“ erklärt. Ebenso gewichtige Entgegnungen sind aber auch von naturwissenschaftlicher Seite erfolgt. Der Petersburger Physiker O. D. Chwolson warf in einer Schrift „Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot“ (Braunschweig 1906), Haeckel grobe Unkenntnis auf dem Gebiet der Physik vor und sah in dessen Werk eine Sünde gegen das „zwölfte Gebot“, das lautet: „du sollst nie über etwas schreiben, was du nicht verstehst“. Auch andere Naturwissenschaftler wie P. Volkmann, J. Classen, J. Reinke, A. Hansen u. a. haben sich gegen Haeckels Weltanschauung gewandt. Am meisten Widerspruch haben die „Welträtsel“ natürlich in den Kreisen der protestantischen wie der katholischen Theologie gefunden.

Haeckels Weltanschauung ist Materialismus, und zwar ein physiologisch-biologischer Materialismus, der sich von dem Materialismus des 18. Jahrhunderts durch die Hervorkehrung des biologischen Entwicklungsgedankens unterscheidet und im wesentlichen mit L. Büchners Lehren übereinstimmt. Nun nennt Haeckel zwar seine Lehre „Monismus“, aber es erweist sich ohne weiteres, daß dieser Monismus nichts anderes als Materialismus ist. Haeckel nimmt eine „einzige Substanz“ an, die „Gott und Natur zugleich“

sei, „Körper und Geist (oder Materie und Energie)“ seien in ihr untrennbar verbunden. Schon in diesen Worten liegt eine Begriffsverwirrung, indem einerseits Körper und Materie, andererseits Geist und Energie gleichgesetzt werden. Körper ist einmal das sinnlich wahrgenommene Ding des naiven Erlebens, dann aber ist es naturwissenschaftlich genommen ein geometrisch-physikalisches Gebilde. Die Materie aber ist das naturwissenschaftlich angenommene Substrat, das Zugrundeliegende, aus dem die Körper ihrem Stoff nach bestehen. Materie ist weder ein wahrnehmbarer Körper noch ein geometrisch-physikalisches Gebilde, sondern das naturwissenschaftliche Prinzip des Körperlichen. Was wir wahrnehmen, sind einzelne anschaulich erfassbare Stoffe wie Erde, Wasser, Gas usw., die Materie selbst aber, aus der diese Stoffe letzten Endes zusammengesetzt sein sollen, können wir nicht wahrnehmen. Sie ist kein festes Ding, sondern ein hypothetisches ideelles Postulat der Naturwissenschaft. W. Wundt nennt die Materie einen „hypothetischen Begriff“, „der den Zusammenhang der Erscheinungen deutlich machen soll“, also kein anschaulicher, zusammengesetzter Körper ist<sup>1)</sup>. Man denkt sich die Materie als das Substrat des Körperlichen mit allgemeinsten Eigenschaften ausgestattet, aus denen sich entsprechend der jeweiligen naturwissenschaftlichen Theorie der naturgesetzliche Aufbau der Körper erklären läßt. Über die Struktur der Körper hat es historisch verschiedene physikalische und chemische Lehren gegeben; die Hauptfrage dabei ist die, ob die Materie kontinuierlich überall den Raum erfüllt, also als durchaus einheitlich und stetig aufzufassen ist oder ob sie aus kleinsten, unteilbaren Teilchen diskontinuierlich zusammengesetzt gedacht werden kann.

Die Materialisten nehmen die Materie in mehr oder weniger grobsinnlicher Weise als den Weltstoff, sie verkennen den begrifflichen, wissenschaftlichen Charakter der Materie und machen sie ohne weiteres zu einem substantiellen Ding, dem Urding, das ganz nach Analogie des naiv sinnlich wahrgenommenen Körperdings gedacht wird. Eine solche Materie aber ist kein naturwissenschaftlicher Begriff mehr, sondern ein metaphysisches Dogma, das naturwissenschaftlich nicht bewiesen werden kann, sondern nur aus einer falschen Auslegung der Ergebnisse und Ziele naturwissenschaftlicher Forschung entspringt.

Die von Haeckel angenommene eine Substanz nun ist nichts weiter als der falsche materialistische Begriff der Materie. Aus dieser Materie heraus erklärt er die Entwicklung der Welt und des Menschen. Wenn er seiner Substanz auch Energie zuschreibt, so wandelt er damit, ähnlich wie er es mit dem Begriff der Materie tut, auch den naturwissenschaftlichen Begriff der Energie in einen metaphysischen um. Auch hier also

<sup>1)</sup> W. Wundt, Essays (Leipzig 1885) S. 36.

ist der wissenschaftliche Anstrich bloßer Schein. Der Begriff der Energie hat in der Physik eine ganz bestimmte Bedeutung angenommen, er bezeichnet die „Arbeitsfähigkeit“ des Körpers. Arbeit ist physikalisch das Produkt aus Kraft und Weg. Wenn ein Körper von 1 kg Gewicht 1 m hoch gehoben wird, ist die Arbeit von 1 Meterkilogramm geleistet. Der Körper, der Arbeit leisten kann, besitzt notwendigerweise einen entsprechenden Energievorrat. Diese Energie ist von physikalischen Faktoren abhängig, so bei bewegten Körpern von der Masse und der Geschwindigkeit, sie kann in verschiedenen Arten auftreten, als Energie der Bewegung oder kinetische Energie und als Energie der Ruhe oder potentielle Energie (Lageenergie, Spannungsenergie).

Der Energiebegriff, der nicht mit dem Begriff der Kraft gleichzusetzen ist, erscheint demnach in physikalischer Hinsicht festgelegt, nirgends aber ist dabei auf etwas Außerphysikalisches Bezug genommen, und nirgends findet sich ein Recht, diese Energie auch Geist zu nennen. Die Haeckelsche Gleichsetzung ist demnach willkürlich und unwissenschaftlich. Haeckel streicht tatsächlich den Geist und behält nur die Materie im Sinne des Materialismus als Substanz, denn die Energie ist doch nichts Substantielles. Wenn er sich mit seiner Substanzenlehre auf Spinoza berufen zu können glaubt, so ist das ein Irrtum. Spinoza geht von logisch-metaphysischen Definitionen aus, wonach Gott allein Substanz ist, eine unendliche Einheit, in der Wesen und Sein eins sind. Es ist damit also noch keineswegs die Existenz der Körperwelt gegeben, die vielmehr in einer niedrigeren Sphäre liegt. Körper ist nur ein Modus der Substanz, sobald diese unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird. Dieser spinozistische Begriff der Substanz ist abstrakt metaphysisch, er bezeichnet das unendliche Sein und Wesen, ohne daß damit schon Körper oder auch der menschliche Geist gesetzt wären. Der Begriff der Materie aber hat eine notwendige Beziehung auf die Körperwelt, ist das naturwissenschaftlich geforderte Substrat und soll zur Erklärung der Entstehung und Entwicklung des Körperlichen dienen, — all diese Bestimmungen haben mit dem spinozistischen Begriff der Substanz nichts zu tun, ja sie widersprechen ihm.

Haeckels Begriff der Substanz ist derjenige einer Materie im materialistischen Sinn, aufgefaßt in der naiven Weise sinnlicher Wahrnehmung und hypostasiert zu einem metaphysischen Gebilde, dem die naturwissenschaftliche wie die philosophische Berechtigung fehlt. Nun meint Haeckel ein „Substanzgesetz“ aufstellen zu können, dieses soll das „Universal-“ oder „Konstanzgesetz“ sein, das „Axiom von der Konstanz des Universums“, — Gesetz und Axiom, die mathematisch-naturwissenschaftlich keineswegs dasselbe sind, werden hier ohne weiteres zusammengeworfen. Das sog. Substanzgesetz kann aber überhaupt kein „Gesetz“

weder naturwissenschaftlich noch logisch sein. Haeckel will darin zwei naturwissenschaftliche Prinzipien vereinigen, dasjenige der Erhaltung der Materie und das der Erhaltung der Energie. Das erste hat zunächst eine chemische Bedeutung (der Chemiker Lavoisier hat es formuliert), wonach bei allen chemischen Veränderungen in einem geschlossenen System von Körpern das Gewicht erhalten bleibt, mehr physikalisch bedeutet es, daß innerhalb eines geschlossenen Systems die gesamte Masse keinen Verlust erleidet oder daß die „Bausteine der körperlichen Substanz“, die Atome oder die „elektrischen Elementarpartikelchen“ der Materie erhalten bleiben<sup>1)</sup>. Es ist keineswegs ein gesichertes Ergebnis und keineswegs ein Gesetz der Naturwissenschaft überhaupt, hat sich nur bei vielen Arten von Untersuchungen als Prinzip für die Forschung praktisch bewährt, aber man hat z. B. gezweifelt, ob das Gewicht immer erhalten bliebe, da man kleine Gewichtsveränderungen bei chemischen Umwandlungen feststellen zu können glaubte, und man weiß auch nicht, ob die elektrischen Elementarteilchen, welche die Bausteine der Atome darstellen, bei ihrer Bewegung und Ausstrahlung ganz unverändert bleiben. Jedenfalls ist das Prinzip von der Erhaltung der Materie keine notwendige Voraussetzung jeder möglichen Naturwissenschaft. Und wenn man es annimmt, dann gilt es innerhalb der naturwissenschaftlichen Erfahrung im strengen Sinn nur für ein „geschlossenes System“ d. h., „eine völlig beliebige Gesamtheit von Körpern, welche mit der übrigen Welt in keinerlei Austausch von Körpern steht“<sup>2)</sup>. Wenn der Naturwissenschaftler gelegentlich auch von Welt spricht, so meint er ein solches naturwissenschaftlich begreifbares „geschlossenes System“. Haeckel aber geht über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Forschung weit hinaus, wenn er das Prinzip so formuliert: „Die Summe des Stoffes, welche den unendlichen Weltraum erfüllt, ist unveränderlich“<sup>3)</sup>. Um den „Stoff“ und um den „unendlichen Weltraum“ kann es sich hier naturwissenschaftlich gar nicht handeln.

Und ebenso ist die Formulierung des zweiten Prinzips falsch, das Haeckel als „Gesetz von der Erhaltung der Kraft“ bezeichnet und das nach ihm so lautet: „Die Summe der Kraft, welche in dem unendlichen Weltraum tätig ist und alle Erscheinungen bewirkt, ist unveränderlich“<sup>4)</sup>. In Wahrheit bezieht sich das von Robert Mayer, Helmholtz und Joule aufgestellte physikalische Prinzip der Erhaltung der Energie gar nicht auf eine Kraft im unendlichen Weltraum, die alle Erscheinungen bewirkte — das wäre etwas ganz Metaphysisches —, sondern es gilt von dem Energie-

<sup>1)</sup> E. Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung, (Berlin 1915), S. 218.

<sup>2)</sup> O. D. Chwolson, Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot (Braunschweig 1906) S. 42.

<sup>3)</sup> Haeckel, Die Welträtsel (Volksausg.), S. 86.

<sup>4)</sup> Ebenda, S. 87.

vorrat in einem geschlossenen System, der bei allen Veränderungen innerhalb des Systems unverändert bleibt. Haeckel setzt, der modernen Physik zum Trotz, Kraft und Energie als dasselbe und macht die Kraft zu einer metaphysischen Ursache des Weltalls. Mit Naturwissenschaft hat das nichts zu tun, und der Physiker Chwolson urteilt über Haeckel: „jede seiner zahlreichen Äußerungen über das Substanzgesetz ist falsch“<sup>1)</sup>. J. Classen findet den Haeckelschen Substanzbegriff für die Physik „unfruchtbar“<sup>2)</sup>. Das angebliche Substanzgesetz Haeckels ist ein unbewiesener metaphysischer Glaubenssatz, durch den nicht etwa „die prinzipielle Einheit des Kosmos und der kausale Zusammenhang aller uns erkennbaren Erscheinungen bewiesen“ wird<sup>3)</sup>, wie Haeckel meint, denn ein solches Dogma beweist gar nichts. Es kann darum auch nicht den „definitiven Sturz“ der Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die Haeckel „die drei Zentraldogmen der Metaphysik“ nennt, bewirken, denn es vermag als einseitig metaphysisches Dogma hierüber gar nichts zu entscheiden. Wie dogmatisch Haeckel verfährt, zeigt sich daran, daß er den sog. zweiten Hauptsatz der Naturlehre, den Entropiesatz von Clausius und Thompson, einfach für ungültig erklärt, weil er dem Substanzgesetz widerspräche. Nun streitet man sich zwar um die Tragweite dieses Entropiesatzes. Meist wird er in enge Verbindung zu dem Prinzip der Konstanz der Energie gesetzt, da er die Richtung der Energieveränderungen bestimmt, indem er aussagt, daß die Entropie d. h. die Summe der Wärmemenge in stetem Wachstum begriffen ist. Willkürlich ist es jedenfalls, diesen Satz in Haeckels Weise einfach zu leugnen.

Wie vom naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Standpunkt aus Haeckels Kosmologie unzureichend ist, so ist sie es auch in logisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht. Man braucht nur zu sehen, in wie unrichtiger Weise er die Lehren Kants über Raum und Zeit wiedergibt oder wie er über die räumliche und zeitliche Unendlichkeit des Kosmos ganz dogmatische Festsetzungen macht.

In dem psychologischen Teil der „Welträtsel“ offenbart sich Haeckels Materialismus vielleicht am deutlichsten. Seele ist ihm „eine Summe von Lebenserscheinungen“, gebunden „an ein materielles Substrat“<sup>4)</sup>, der Begriff der Seele ist eine „physiologische Abstraktion“<sup>5)</sup>, die Psychologie ein Zweig der Physiologie<sup>6)</sup>. All das wird dogmatisch ohne Beweis hingestellt. Die Selbständigkeit des Seelischen wird einfach geleugnet,

<sup>1)</sup> Chwolson, Hegel, Haeckel, Kossuth, S. 61.

<sup>2)</sup> J. Classen, Vorlesungen über moderne Naturphilosophen, (Hamburg 1908), S. 44.

<sup>3)</sup> Haeckel, Welträtsel, S. 94.

<sup>4)</sup> Haeckel, Welträtsel, S. 40.

<sup>5)</sup> Haeckel, S. 47.

<sup>6)</sup> Haeckel, S. 39.



und nur dadurch ergibt sich ein Monismus, der nichts als grober Materialismus ist. Ludwig Büchner bezeichnet in „Kraft und Stoff“ die Seele als einen „Kollektivbegriff“, einen „allgemein zusammenfassenden Ausdruck für die gesamten Tätigkeiten des Gehirns mit Einschluß des Nervensystems, gerade so wie das Wort Respiration oder Atmung ein Kollektivbegriff für die Tätigkeit der Atmungsorgane oder das Wort Verdauung ein solcher für die Tätigkeit der Verdauungsorgane ist“<sup>1)</sup>. Das ist echt materialistisch, und so denkt auch Haeckel. Es bleibt dabei bei Büchner wie bei Haeckel nicht klar, wie das Seelische nun eigentlich zu fassen ist, ob es eine Eigenschaft oder eine Wirkung der Materie bedeutet oder in seinem Wesen schon materiell ist. Haeckel äußert zunächst: „alle Erscheinungen des Seelenlebens ohne Ausnahme sind verknüpft mit materiellen Vorgängen in der lebendigen Substanz des Körpers im Plasma oder Protoplasma“<sup>2)</sup>. Diese Verknüpfung aber wird dann ohne weiteres als Abhängigkeit gedeutet. Es wird ein besonderer Stoff „als der unentbehrliche Träger“ der Psyche, als die Seelensubstanz erfunden, „das Psychoplasma“. Das ist eine willkürliche dogmatische Annahme, die schon eine völlige Verkennung der Eigenart des Seelischen bedeutet. Warum muß das Seelische unbedingt einen materiellen „Träger“ haben, und woraus ergibt sich die Existenz eines solchen unbekannten Stoffes? Nur weil von vornherein die materielle Natur des Seelischen dogmatisch angenommen ist, wird er eingeführt.

Was Haeckel über die stammesgeschichtliche Entwicklung der Seele anführt, ist pure Mythologie. Er stellt verschiedene Stufen der Psychogenese auf: 1. die Zellseele, 2. die Zellvereinsseele, 3. die Gewebeseele (bei Pflanzen und Metazoen), 4. die Nervenseele (bei höheren Tieren und Menschen). Aber die drei ersten Glieder sind ohne innere Berechtigung allein zum Zweck der Erklärung des vierten Gliedes eingeführt. Haeckel erweitert die Darwinsche Entwicklungslehre, die als Hypothese eine Bedeutung auf einem beschränkten Gebiet des organischen Lebens haben kann, weit über ihre Grenzen hinaus und entstellt sie in ihrem Sinn. Die Darwinsche Lehre sagt eigentlich gar nichts aus über die Entstehung des organischen Lebens und ebenso nichts über Entstehung und Entwicklung des Seelischen (zwei Probleme, die Haeckel auch durcheinanderwirft). Einer Zellseele würden alle spezifischen Eigenschaften des Seelischen fehlen.

Wenn Haeckel ihr „das Vermögen der Bewegung und Empfindung“<sup>3)</sup> zuerteilen will, so ist das wieder eine unerlaubte Begriffsunterschlebung. Bestünde Empfindung nur in der mechanischen Reaktion auf einen Reiz,

<sup>1)</sup> L. Büchner, Kraft und Stoff, (19. Aufl., Leipzig 1898), S. 293.

<sup>2)</sup> Haeckel, S. 47.

<sup>3)</sup> Haeckel, S. 57.

dann könnte sie als eine mechanische Bewegung gelten. Aber tatsächlich gibt keine solche Bewegung das Besondere wieder, das wir *E m p f i n d u n g* nennen. Aus mechanischen Vorgängen gewinnen wir niemals „Empfindung“. Auch wenn etwa der mechanische Verlauf von dem Reiz bis zur Reaktion physiologisch erklärt wäre, bliebe immer ein Rest, und dieser Rest ist eben das psychische Moment der Empfindung, das für sie gerade charakteristisch ist. Physiologisch ist das Zustandekommen von Empfindung an das Vorhandensein eines Zentralnervensystemes gebunden, psychologisch an irgendwelches Bewußtsein, — daß eine einzelne Zelle für sich schon Empfindung habe, widerspricht aller physiologischen wie aller psychologischen Anschauung.

An dem Problem der Empfindung muß bereits aller Materialismus scheitern, und noch deutlicher tritt seine Unzulänglichkeit und Widersinnigkeit bei dem Problem des Bewußtseins zutage, das ein zentrales Problem der Psychologie ist. Haeckel erklärt das Bewußtsein als eine „Spiegelung der Empfindungen in einem Zentraltile des Nervensystems“ <sup>1)</sup> und sieht darin ein „physiologisches Problem“ <sup>2)</sup>. Was eine Spiegelung der Empfindungen bedeuten soll, wird man vergebens zu ergründen suchen, von einer solch widersinnigen Annahme läßt sich gar keine Vorstellung machen. Wie und wodurch sollen Empfindungen sich spiegeln? Und wie kann, wenn eine derartig grob materielle Auffassung möglich wäre, dabei Bewußtsein entstehen? Nichts ist hier erklärt, das Problem wird durch solche Worte mehr verdeckt als gelöst. Das „Bewußtsein“ spottet jeder materialistischen Erklärung.

So legt Haeckel den Entwicklungsgedanken ebenso verkehrt aus und gestaltet ihn zu einem metaphysischen Dogma aus, während er nur eine beschränkt gültige naturwissenschaftliche Hypothese ist, wie er es mit dem Substanzgedanken getan hat. Auf kosmologischem wie auf psychologischem Gebiet erweist sich der Haeckelsche Monismus als ungenügend. Zu einem solchen „Monismus“ kommt man nur dadurch, daß man Unterschiede verwischt oder wegleugnet — eine recht bequeme, aber sicher nicht wissenschaftliche Methode. Daß bei so brüchigen Grundlagen auch die übrigen Teile von Haeckels Lehre stark angreifbar sind, daß besonders die Ausführungen über Ethik und Religion viel Irrtümer enthalten, ist leicht zu verstehen. Der Materialismus kann heute, auch in der Form des Haeckelschen Monismus, wissenschaftlich als gerichtet gelten, aber er fristet noch in den Kreisen Ungebildeter und Halbgebildeter sein Dasein. Er ist nicht, wie er glauben machen möchte, naturwissenschaftlich begründet, er widerspricht den Prinzipien der Psychologie, und

<sup>1)</sup> Haeckel, S. 48.

<sup>2)</sup> Haeckel, S. 75.



er ist vor allem auch logisch-erkenntnistheoretisch unhaltbar. Es lohnt nicht der Kritik, im einzelnen noch auf unklar angewandte philosophische Begriffe bei Haeckel, wie z. B. Erscheinung und Ding an sich einzugehen.

Eine durchgebildete naturwissenschaftliche Philosophie, die mit der Haeckelschen darin verwandt ist, daß sie sich auch auf die Entwicklungslehre stützt, hat in England Herbert Spencer (1820—1903) vertreten. Spencer hat den Entwicklungsgedanken, auf den er zum Teil unabhängig von Darwin gekommen ist, auf den verschiedensten Gebieten durchgeführt und eine Philosophie des naturwissenschaftlichen Evolutionismus begründet. Die Biologie, die Psychologie, die Soziologie, und die Ethik begreift er von diesem Gesichtspunkt aus. Er will den Prozeß des Werdens erfahrungsmäßig verstehen und betrachtet ihn als Andersverteilung von Stoff und Materie. Die aufsteigende Entwicklung besteht in einer Integration der Materie, verbunden mit einer Zerstreuung der Bewegung. Das relativ unbestimmte, unzusammenhängende Gleichartige wird durch den Prozeß der Entwicklung zu einem bestimmten, zusammenhängenden Ungleichartigen. Aber der Aufwärtsbewegung entspricht auch eine Abwärtsbewegung, die Dissolution oder Auflösung. Man kann in diesem Entwicklungsbegriff spekulativ-konstruktive Voraussetzungen finden, aber er ist jedenfalls durchdachter als derjenige Haeckels. Spencer geht auch nicht so weit, der naturwissenschaftlichen Erkenntnis eine absolute Geltung zuzuschreiben, vielmehr betont er, daß alle unsere Erkenntnis nur relativ sei und nicht zu den letzten Gründen gelangen könne, weil sie nur Beziehungen im Werden erfasse, nicht aber das zugrundeliegende Seiende. Die Wissenschaft, die auf dem Boden der Erfahrung stehe, könne nicht zum Absoluten dringen, dieses sei vielmehr das Unerkennbare. Die Fragen nach dem Wesen des Weltganzen, nach der Unsterblichkeit der Seele, nach der Existenz Gottes überschreiten die Erfahrungserkenntnis, so meint Spencer, sie führen in das Bereich des Unerkennbaren, wo keine Erkenntnis mehr herrschen kann, nur der Glaube. Damit ist zwar das Gebiet der philosophischen Erkenntnis gegenüber der empirischen noch nicht bestimmt, aber es ist der Religion als einer Beziehung zu dem Unerkennbaren eine Stelle belassen. Während Haeckel stolz alle Welträtsel vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus lösen zu können meint und in einen Dogmatismus verfällt, findet Spencer gerade in naturwissenschaftlicher Hinsicht Grenzen des Wissens, ja gelangt er zu einem Agnostizismus. Allerdings er prüft nicht, ob es nicht neben der naturwissenschaftlichen Erfahrungserkenntnis eine philosophische Erkenntnis geben kann, die über die einseitige Frage nach dem Werden und der Entwicklung in der Natur hinausgeht, die etwas über die Prinzipien des Seins und des Denkens ausmachen kann.

### 3. Der Energetismus (W. Ostwald).

Eine andere Art von naturwissenschaftlichem Monismus als Haeckel vertritt der Chemiker Wilhelm Ostwald (geb. 1853). In einer Menge von Schriften hat Ostwald seiner energetischen Weltanschauung Ausdruck verliehen.

Hauptsächlich kommen seine naturphilosophischen Schriften in Betracht: „Vorlesungen über Naturphilosophie“ (Leipzig 1902, 3. Aufl. 1905), „Naturphilosophie“ (in „Kultur der Gegenwart“ I, 6, Leipzig und Berlin 1907), „Grundriß der Naturphilosophie“ (Leipzig 1908, Reclam), „Moderne Naturphilosophie, I, Ordnungswissenschaften“ (Leipzig 1914). Andere Schriften Ostwalds, die ein gewisses philosophisches Interesse haben, sind: „Grundlagen der Kulturwissenschaften“ (Leipzig 1909), „Der energetische Imperativ“ (Leipzig 1912), „Die Philosophie der Werte“ (Leipzig 1913) u. a. Seine „Abhandlungen und Vorträge“ erschienen gesammelt (Leipzig 1904). Seine philosophische Richtung vertritt die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Annalen der Naturphilosophie“ (eine zeitlang auch „Annalen der Natur- und Kulturphilosophie“ betitelt).

Zweifellos ist Ostwald philosophisch ernster zu nehmen als Haeckel, wenn man auch seinen philosophischen Standpunkt nicht billigen kann. Er ist ein Vertreter des Positivismus, wie er von dem Franzosen Auguste Comte (1798—1857) ausgebildet wurde. Alle Metaphysik wird abgewiesen, nur die „Phänomene“ selbst sind in ihren „Gleichmäßigkeiten“ wissenschaftlich begreifbar, die Erfahrungswissenschaften sollen eine immer exaktere Form und Methode erhalten. Comte hat eine Organisation der positiven Wissenschaften herzustellen versucht, mit deren Hilfe er das Gesamtgebiet der Erkenntnis beherrschen zu können meint. Etwas von dem organisatorischen Talent Comtes steckt auch in Ostwald. Stärker als Comte, der die Soziologie als wichtigste Wissenschaft ansieht, fußt Ostwald auf den Naturwissenschaften, aber er stellt die Prinzipien der Naturwissenschaften in ganz anderer Weise dar als Haeckel. Wenn Haeckel ihn dem „Spiritualismus“ zurechnet, so ist das allerdings unzutreffend.

Jedenfalls aber wendet sich Ostwald gegen den Materialismus. 1895 hielt er auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Lübeck einen Vortrag „Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus“ (wieder abgedruckt in den „Abhandlungen und Vorträgen“ S. 220 ff.).

Er bezweifelt hier die Richtigkeit und die wissenschaftliche Zweckmäßigkeit der mechanistischen Weltansicht, er zeigt, daß man den Begriff der Masse, der nur eine Invariante bei astronomischen und chemischen Vorgängen bedeutete, erweiterte, indem man ihm erfahrungsmäßige Eigenschaften wie Gewicht, Raumerfüllung, chemische Beschaffenheiten zuschrieb und ihn zur Materie werden ließ. „Das physikalische Gesetz von der Erhaltung der Masse ging in das metaphysische Axiom von der Erhaltung der Materie über“<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> W. Ostwald, Abhandlungen und Vorträge, (Leipzig 1904), S. 224.

Hier ist also mit Recht darauf hingewiesen, daß die mechanistische Weltansicht keine absolute Gültigkeit besitzt, daß sie nicht den Anspruch machen kann, alles in der Welt restlos zu erklären, sondern eine Hypothese darstellt. Neue Forschungen, besonders in der Physik, haben gezeigt, daß sie auch naturwissenschaftlich in der herkömmlichen Form nicht ausreicht, z.B. durch die epochemachenden Aufstellungen der Lorentz-Einsteinschen Relativitätstheorie hat man einen viel weiteren, kritischen Standpunkt hergebrachten naturwissenschaftlichen Lehren und Begriffen gegenüber gewonnen. Max Planck hat die mechanische Weltansicht mit Rücksicht auf die Relativitätstheorie ablehnen zu müssen geglaubt<sup>1)</sup>. Für Ostwald ist die mechanische Weltansicht nicht einmal eine brauchbare Arbeitshypothese, sondern „ein bloßer Irrtum“<sup>2)</sup>, was zweifellos zuviel behauptet ist, denn tatsächlich ist die wenn auch beschränkte Bedeutung der mechanistischen Hypothese auf naturwissenschaftlichem Gebiet von Galilei bis zur Gegenwart nicht abzuleugnen.

Die Polemik Ostwalds gegen den Begriff der Materie ist zutreffend, soweit er sich gegen die materialistische Auffassung der Materie als des Urdings richtet. Die Materie ist in der Tat kein „Ding“ und kein Körper, aber sie ist das naturwissenschaftlich angenommene Substrat der Körper und ihrer Vorgänge, die räumlich begriffene Substanz, eine „Forderung des Denkens“<sup>3)</sup>, die mit Rücksicht auf die Erfahrungstatsachen gebildet ist. Substanz ist kein bloßes konstruiertes Gedankending, sondern eine erkenntnismäßig geforderte Grundlage der Erfahrung. Nach Kant ist Substanz das Beharrliche, das alle Erscheinungen als den Gegenstand enthalten, „das Substrat alles Realen“, während das Wandelbare bloße Bestimmung sei, „d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert“<sup>4)</sup>. Für die Naturwissenschaft ist dieses Beharrliche, diese Invariante, welche das notwendige Substrat darstellt, Materie genannt worden. Nun kann man über die Attribute streiten, die dieser Materie zukommen, über ihre ganze Struktur; denn die Anschauung darüber ist abhängig von dem jeweiligen Stand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Bausteine der Masse sind nach der gegenwärtig herrschenden naturwissenschaftlichen Theorie die Atome, diese sind ihrerseits aber schon relativ komplizierte Gebilde, geradezu unendlich kleine Weltsysteme von wesentlich elektrischem Charakter. Wie weit diese Hypothese ausreichend ist, kann nur der Fortschritt der Naturwissenschaften selbst erweisen, eine apriorische Entscheidung ist da nicht möglich.

<sup>1)</sup> M. Planck, Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Weltanschauung (Leipzig 1910).

<sup>2)</sup> W. Ostwald, Abhandlungen und Vorträge, S. 230.

<sup>3)</sup> Ed. König, Die Materie (Göttingen 1911, Wege zur Philosophie 2).

<sup>4)</sup> Kant, Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.), (Werke Ak. Ausg. IV., S. 124 ff.).

Im Begriff der Materie liegt jedenfalls noch keineswegs die materialistische Ausdeutung, sie ergibt sich erst, wenn man den naturwissenschaftlichen Begriff in ein metaphysisches Prinzip verwandelt. Es ist aber gar nicht gesagt, daß, wenn die metaphysische Interpretation fehlerhaft ist, nun der Begriff auch keine naturwissenschaftliche Bedeutung hätte. Ostwald wendet sich in allzu schroffem Radikalismus gegen den Begriff der Materie überhaupt. Darin, daß der Materie als der trägen Masse ein bewegendes Prinzip gegenübergestellt werden muß, sieht er einen unerträglichen Dualismus, den er überwinden zu müssen glaubt. Energie ist für ihn der einzige Grundbegriff, und die Materie meint er auflösen zu können in einen Energienkomplex. Es gibt verschiedene Arten von Energie, so: mechanische Energie, Wärmeenergie, elektrische, strahlende und chemische Energie. In der Materie nun steckt nach Ostwald: „Die Masse, d. h. die Kapazität für Bewegungsenergie, ferner die Raumerfüllung oder die Volumenenergie, weiter das Gewicht oder die in der allgemeinen Schwere zutage tretende besondere Art von Lageenergie und endlich die chemischen Eigenschaften, d. h. die chemische Energie“ <sup>1)</sup>. Damit wird der Begriff Materie doch etwas recht Kompliziertes.

Ist die Auflösung aber zulässig und gelingt es, dadurch den Begriff der Materie als eines Prinzips zu eliminieren und durch den der Energie zu ersetzen, so daß dadurch eine Vereinheitlichung des Weltbildes entstünde, gegenüber der dualistischen Annahme von Materie und Energie? Der Energiebegriff hat physikalisch eine Bedeutung in bezug auf den Begriff der mechanischen Arbeit, er ist die mathematisch zu berechnende Arbeitsfähigkeit. Aber bei Ostwald wird dieser Begriff, der nur eine mathematisch-physikalische Beziehung bedeutet, verselbständigt, substantialisiert. Ostwald nennt die Energie geradezu „Substanz“. Damit macht er den naturwissenschaftlichen Energiebegriff zu einem metaphysischen. Die unzulässige Begriffserweiterung zeigt sich besonders auch darin, daß Ostwald auch von einer „psychischen Energie“ spricht, in der er das Wesen des Seelischen sieht. Damit gibt er einen bloßen Namen für eine qualitas occulta, für etwas Unbekanntes, das in Wahrheit gar nicht naturwissenschaftlich erfaßbar ist. Die psychische Energie könnte nur „Nervenenergie“ sein, aber hierbei wäre nichts über das Psychische, das Wesen des Bewußtseins erklärt, — vielmehr gerät Ostwald hier in eine Art von Materialismus, den er doch überwinden will. Das seelische Erleben als solches läßt sich nicht in Energievorgänge analog dem körperlichen Geschehen auflösen, es bestehen hier qualitative Unterschiede, die Ostwald einfach wegleugnet.

Für die naturwissenschaftliche Erkenntnis besitzt der Energiebegriff zweifellos eine große Bedeutung, aber er kann nicht so einfach dogmatisch

<sup>1)</sup> Ostwald, Abhandlungen und Vorträge, S. 235.

angenommen werden, wie das Ostwald tut, sondern es muß seine Bedeutung und Tragweite genau bestimmt werden. Man kann noch zweifeln, ob die energetische Auffassung sich überall im Bereich der Naturwissenschaft durchführen läßt, oder ob man nicht bei manchen Problemen der Struktur der Körper, der Moleküle und Atome auch andere Betrachtungsweisen heranziehen muß. Es ist Ostwalds Verdienst, daß er auf die Bedeutung des Begriffs der Energie hingewiesen hat, aber er überschätzt die Bedeutung dieses Begriffs und verkennt die Grenzen der energetischen Auffassung, die sich auf gewissen Gebieten als fruchtbar erwiesen hat.

Ob man in der Weise, wie es Ostwald versucht, durch den Energiebegriff einen Monismus begründen und logisch-erkenntnistheoretisch den Begriff der Materie ausschalten kann, das ist fraglich. Ostwald muß selbst an der Energie zwei Faktoren unterscheiden: die Intensität und die Kapazität. In dem Begriff der Kapazität aber steckt, wie A. Riehl<sup>1)</sup> gesehen hat, der Begriff der Materie. Kapazität ist nur ein anderer Name für die alte Materie. Die „Aufnehmende“, die Amme der Dinge, so hatte schon Platon die Materie genannt. Wenn Masse, nach Ostwald, gleich Kapazität für Bewegungsenergie sein soll, so heißt das eben, daß ein Etwas da sein muß, das einen Raum einnimmt und erfüllt.

Die Annahme von Materie und Energie braucht aber auch gar keinen Dualismus zu bedeuten, wie Ostwald behauptet. Es werden damit nicht zwei Substanzen oder metaphysische Prinzipien gesetzt, sie brauchen nicht als Stoff und Kraft substantialisiert zu werden, sondern Materie und Energie können als naturwissenschaftliche Beziehungsbegriffe gelten, die sich notwendig ergänzen, sie sind keine Dinge, sondern wissenschaftliche Begriffe. Faßt man sie so, dann kann man sie allerdings auch in einer gesetzmäßigen Vereinigung begreifen, innerhalb deren von einer Materie im materialistischen Sinne keine Rede mehr ist. Ostwald aber verdinglicht seinerseits den Begriff der Energie. Der Energiebegriff hat streng wissenschaftlich gefaßt eine bestimmte Bedeutung im Gebiet der Naturwissenschaft, im Reich des Seelischen und Geistigen können wir kaum etwas mit ihm anfangen. Fast komisch wirkt es, wenn Ostwald diesen Begriff sogar auf das Ethische überträgt und einen sog. energetischen Imperativ formuliert: „Vergeude keine Energie, verwerte sie!“ Daß das nichtssagend ist, braucht wohl kaum betont zu werden. Man weiß nicht, was für eine Art von Energie gemeint sein soll — naturwissenschaftlich müßte doch jede Energie gleich wertvoll sein — und wie Energie vergeudet werden kann. Wäre das Seelische in naturgesetzmäßige Energievorgänge aufzulösen, so wäre doch jedes seelische Erleben

---

<sup>1)</sup> A. Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (2. Aufl., Leipzig 1904), S. 158 f.

ein notwendiger, gesetzmäßig bestimmter Energievorgang. Was da ein Gebot, ein Imperativ für einen Zweck haben kann, wo es nur ein Muß, kein Sollen und Wollen gibt, ist nicht ersichtlich.

Ostwald erhebt sich mit seinem Energiebegriff nicht wesentlich über den Materialismus. Haeckel hatte biologische Entwicklungstatsachen verabsolutiert, für Ostwald ist der chemisch-physikalische Begriff der Energie allein maßgebend geworden, und beide sind damit zu ganz einseitigen naturwissenschaftlichen Weltbildern gelangt. Haeckel sowohl wie Ostwald fehlt es an einer genügenden kritisch-philosophischen, logisch-erkenntnistheoretischen Orientierung.

#### 4. Der denkökonomische Positivismus (Avenarius und Mach).

Nun hat man aber versucht, dem naturwissenschaftlichen Positivismus doch einen festeren philosophischen Unterbau zu geben. Die positivistische Weltanschauung, deren Hauptvertreter in Frankreich Comte, in England J. St. Mill waren, hat auch in Deutschland besonders unter Naturwissenschaftlern viel Anhang gefunden. Eine systematisch-philosophische Begründung positivistischer Lehren hat Ernst Laas (1837—1885) in seinem Werk „Idealismus und Positivismus“ (3 Teile, 1879—1884) zu liefern versucht. Dabei findet er seine Vorgänger in J. St. Mill, in Hume und schon in dem antiken Sophisten Protagoras, kritisch wendet er sich gegen die idealistische Philosophie, besonders gegen Platon und Kant. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, dies Wort des Protagoras hat Laas aufgenommen, und er versteht dabei unter Mensch nicht das jeweilige Individuum, sondern den generellen Menschen, die Gattung Mensch. Erkennbar ist nur das Wahrgenommene, alle unsere Begriffe sind sinnlichen Ursprungs, und wir können uns nicht über die Sinnenwelt erheben. „Wir werden alle in eine räumlich-zeitlich-materielle ‚Welt‘ hineingeboren, die nach Gesetzen sich wandelt, von der wir durch gesetzlich bestimmte, organische Vermittlungen Empfindungen, Wahrnehmungen erhalten und auf die wir nach unserem Willen organisch bestimmte Wirkungen auszuüben vermögen.“<sup>1)</sup> Laas will damit aber keinen krassen Realismus, ebensowenig wie einen erkenntnistheoretischen Idealismus vertreten. Auch die empirische Welt hat für ihn kein selbständiges Dasein in voller Unabhängigkeit vom Subjekt, vielmehr stehen Subjekt und Welt in notwendiger Beziehung. Die Welt ist zwar nicht in den Subjekten, wie das idealistische Lehre behauptet, aber sie ist der gemeinsame „Beziehungsgegenstand aller“<sup>2)</sup>. Ein Absolutes ist unvorstellbar; alle Metaphysik ist abzulehnen, sie gibt keine Erkenntnis, sondern schafft durch Glaube und Phantasie „Nach-

<sup>1)</sup> Laas, Idealismus und Positivismus, III, (Berlin 1884), S. 686 f.

<sup>2)</sup> Laas, Ebenda, S. 687.

bilder, Analoga irdischer Dinge und Verhältnisse, Anthropomorphismen“<sup>1)</sup>, die sie in eine angenommene übersinnliche Welt verlegt.

Der Positivismus nimmt nicht etwa einfach den naiven Realismus auf, er behauptet nicht, daß die Dinge draußen unabhängig von allem Bewußtsein so, wie wir sie wahrnehmen, existierten und gleichsam durch die Wahrnehmung in uns hineinspazierten. Vielmehr vertritt der Positivismus eine sensualistische Erkenntnistheorie, indem er sich besonders auf die Tatsache der Empfindung stützt. Vorstellung und Denken sind danach nur gleichsam abgeblaßte, schattenhafte Empfindungen, Sinneswahrnehmungen. Empfindungen aber haben Wahrheit streng genommen nur für den Empfindenden selbst. Demgemäß leugnet diese Lehre eine logische Allgemeingültigkeit, die auf erkenntnismäßigen Begriffen, Urteilen und Schlüssen beruhte. Es gibt für sie keine absolut sicheren, objektiven Wahrheiten, nur die subjektiven Empfindungen sind das Reale. Und da die Empfindungen je nach der subjektiven Veranlagung des Empfindenden verschieden sind, ist im Grunde alles subjektiv und relativ. Der Sensualismus neigt demgemäß zu einem Subjektivismus und Relativismus, er leugnet allgemeingültige Wahrheiten im Logischen, er leugnet ebenso allgemeingültige Werte im Ethischen. Es gibt für ihn keine Gesetzmäßigkeiten, der Einzelne macht auf Grund seiner Empfindungen sich selbst das Gesetz, und dieses gilt streng genommen nur für ihn. Die Sophistik hatte im Altertum diese Lehre vertreten, Protagoras hatte das Wort ausgesprochen: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“. Streng genommen müßte im sensualistischen Sinn unter dem „Menschen“ jeder Einzelne für sich verstanden werden, das jeweilige Individuum, und so hat es Protagoras auch wohl gemeint, wie wir aus der Polemik Platons gegen ihn entnehmen können. Laas aber versteht unter dem „Menschen“ die Gattung Mensch, und damit gelangt er doch über das bloße Individuelle hinaus zu gewissen Allgemeinheiten, zu Gattungswahrheiten, die zwar nicht absolut, aber für die Gattung „Mensch“ gelten und von der psychisch-physischen Organisation der Menschen abhängig sind.

Der Positivismus ist nicht ohne weiteres Materialismus; denn dem Materialismus ist die bewegte Materie der Grundbegriff, und er sucht alles dogmatisch aus Bewegungen der Materie zu konstruieren. Für den Positivismus ist die Empfindung der Grundbegriff, er will die Welt der Sinneswahrnehmung begreifen und sich nicht über diese erheben; er lehnt jede Metaphysik ab, auch eine materialistische, welche eine doch nicht wahrnehmbare Materie mit besonderen Eigenschaften annimmt. Auf die Erfahrung allein will er sich stützen, und Erfahrung ist für ihn Sinneserfahrung, nicht wie für Kant logisch-erkenntnismäßige Erfahrung.

<sup>1)</sup> Laas, Ebenda, S. 690.



In Deutschland haben diesen Positivismus während der letzten Jahrzehnte am konsequentesten der Philosoph Richard Avenarius (1843—1896) und der Physiker Ernst Mach vertreten und systematisch ausgebildet.

Avenarius' Hauptwerk führt den Titel „Kritik der reinen Erfahrung“ (2 Bände, Leipzig 1888—1890, 2. Aufl. 1907). Das Werk ist schon durch die Menge von Fremdwörtern und die eigene Terminologie des Verfassers schwer lesbar. Leichter verständlich sind die schon 1876 erschienene Habilitationsschrift von Avenarius „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ und die gleich nach dem Hauptwerk erschienene Schrift „Der menschliche Weltbegriff“ (Leipzig 1891, 2. Aufl. 1905). Eine Kritik des Avenarius'schen Standpunktes hat W. Wundt in einem Aufsatz (Kleine Schriften, I, Leipzig 1910, S. 353 ff.) zu geben versucht.

Avenarius nennt sein System „Empirioskritizismus“. Einen kritischen Begriff der Erfahrung will er aufstellen, d. h. der Begriff der Erfahrung soll gereinigt werden von allen unnötigen Zutaten des Denkens, von allen spekulativen Ideen, aber auch von herkömmlichen Annahmen des praktischen Lebens, die, wie Avenarius meint, den ursprünglichen Weltbegriff verfälscht haben. Philosophie soll das wissenschaftlich gewordene Streben sein, „die Gesamtheit des in der Erfahrung Gegebenen mit dem geringsten Kraftaufwand zu denken“<sup>1)</sup>. Damit ist die Forderung einer möglichst einfachen, denökonomischen Betrachtung der Welt aufgestellt. Die reine Erfahrung gibt inhaltlich nichts anderes als die „Wahrnehmungsinhalte“ — die sinnliche Wahrnehmung ist also für Avenarius die grundlegende Tatsache — es dürfen „keine Zumischungen von Formen unseres Gemüts oder Verstandes“ hineingedacht werden<sup>2)</sup>.

Was ist nun der angebliche natürliche Weltbegriff? Ausgeschaltet werden müssen selbstverständlich alle metaphysischen Vorstellungen, aber die Vereinfachung geht noch weiter: es gibt auch keine körperlichen Dinge und keine Seelen. Die Annahme eines substantiellen Dinges in der Außenwelt und einer Seele hat sich nach Avenarius auch erst im Lauf der geschichtlichen Entwicklung des Menschen gewohnheitsmäßig geltend gemacht. Der Gegensatz zwischen Körperlichem und Seelischem, so meint er, sei gar nichts Ursprüngliches, es gebe nur die eine Wahrnehmungswelt, die weder das eine noch das andere sei. Was wir vorfinden vom Standpunkt der Wahrnehmung ist nur dies: das Ich und seine Umgebung mit mannigfaltigen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfaltigen Aussagen. Ich und Umgebung aber stehen in einer notwendigen Beziehung zueinander, die sich in der Tatsache der Empfindung ausdrückt. Die Bestandteile der Umgebung, die als Reize der Empfindung in Betracht kommen, bezeichnet Avenarius als R-Werte. Jeder Wert, der als Bestandteil unserer Umgebung vorausgesetzt wird,

<sup>1)</sup> R. Avenarius, Philosophie als Denken der Welt, (Leipzig 1876), S. 21.

<sup>2)</sup> R. Avenarius, Ebenda, S. 44.



ist ein R-Wert; jeder aber, der als Inhalt einer Aussage eines anderen menschlichen Individuums angenommen wird, ist ein E-Wert. Der E-Wert als Aussageinhalt ist also durch das Individuum bedingt, erscheint als Empfindung oder Gefühl u. dgl. Die Reihe der E-Werte ist abhängig von den R-Werten. Es finden Änderungen in den E-Werten statt, und um diese zu begreifen, muß ein nervöses Teilsystem angenommen werden, das die von der Umgebung ausgehenden Änderungen in sich sammelt und die abzugebenden Änderungen verteilt, das System C, in gewöhnlicher Sprache das Zentralnervensystem. In jedem Fall, in dem E von R abhängig angenommen wird, ist E unmittelbar von C abhängig. Das Individuum und seine Umgebung befinden sich in gegenseitiger Abhängigkeit. Die ganze Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens ist bedingt durch Änderungen im System C. Auf dieses sind einmal die äußeren Reize, die R-Werte von Einfluß, dann aber wirkt auch der Stoffwechsel bei Nahrungsaufnahme, der als besonderes Moment mit dem Buchstaben S bezeichnet wird. Wenn die Änderung durch die R-Werte gleich groß ist mit der durch S hervorgerufenen Änderung im System C, dann heben sich beide Änderungen, da sie wie plus und minus entgegengesetzt sind, einander auf, und das System C befindet sich in einem Gleichgewichtszustand, dem sog. „vitalen Erhaltungsmaximum“. Ist aber die Änderung auf der Seite der R-Werte größer, dann bleibt ein Rest, ein Spannungsverhältnis, eine „Vitaldifferenz“ tritt auf. Der Gleichgewichtszustand des Systems C ist da gestört, und es ergibt sich notwendig das Streben, die entstehende Schwankung zu beseitigen, die Vitaldifferenz aufzuheben. Das geschieht in einer Änderungsreihe, einer „Vitalreihe“, die mit der positiv zunehmenden Schwankung beginnt und durch Änderungen zur vollständigen Aufhebung der Schwankung, der Herstellung des Gleichgewichtes führt. Das eigentümliche Leben des Systems C besteht in Vitalreihen durch Verlust und Wiedergewinn der maximalen Erhaltung.

Die E-Werte sind mittelbar abhängig von R-Werten, dabei aber immer unmittelbar abhängig von Schwankungen des Systems C. Sind sie Empfindungen wie rot, salzig usw., so nennt sie Avenarius „Elemente“, davon unterscheidet er die „Charaktere“, welche ein Lust-Unlust-Moment (angenehm, unangenehm) oder besondere Eigenschaften (Bekanntheit, Dasselbigkeit, Sein, Gleichheit usw.) ausdrücken.

Es ist ein eigentümlicher, bis ins einzelne durchgeführter Schematismus, den Avenarius in seiner Philosophie entwirft. Avenarius meint damit, in rein beschreibender Weise die einfachste, natürliche Weltansicht zu liefern. Mit dem kleinsten Kraftaufwand des Denkens will er die Welt begreifen, um so dem in der Natur herrschenden Prinzip der Ökonomie, der *lex parsimoniae* zu genügen. Das ökonomische Prinzip hat eine

biologisch-entwicklungsgeschichtliche Bedeutung, und in dieser Hinsicht kann es auch für den Menschen zutreffen. Ein Lebewesen muß zweckmäßig gestaltet sein, sich seinen Lebensbedingungen gut anpassen und in möglichst einfacher und günstiger Weise die für seine Selbsterhaltung erforderlichen Leistungen vollbringen können. Je besser es sich auf die jeweiligen Umstände einzustellen weiß, um so eher kann es auch Vorteile im Kampf ums Dasein erringen. Das ist ein technisches Prinzip für die biologische Entwicklung, das als solches auch im praktischen Leben des Menschen gelten kann. Eine solche technische Regel kann auch für das Denken des Menschen als seelischen Vorgang nicht unwichtig sein. Es kann auch da zweckmäßige, dem seelischen Vermögen gut angepaßte Formen geben, und dieser Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit und Einfachheit spielt selbst in der Wissenschaft eine Rolle. So ist das kopernikanische Weltsystem einfacher und zweckmäßiger als das ptolemäische und schon darum vorzuziehen. In der Mathematik, besonders in der Geometrie, ist die Frage nach einer möglichst einfachen, anschaulichen Darstellung durch Zeichen oder Figuren von Wichtigkeit. Komplizierte Beweisführungen müssen unserer seelischen Fassungskraft entsprechend klar und anschaulich gemacht werden. Aber all das bedeutet nur eine technische Regel für das biologisch-praktische Verhalten, auch für unser Denken als eine seelische Lebensäußerung des Menschen, es werden damit gleichsam Kunstgriffe verraten, aber eine solche technische Regel des menschlichen Denkens ist noch kein logisches Gesetz der Erkenntnis überhaupt, über die logische Gültigkeit ist damit noch nicht entschieden. Die biologische Angepaßtheit und Einfachheit der seelischen Leistung bedeutet doch nicht so viel wie die ideale logische Wahrheit des Erkenntnisinhaltes. Nicht darum ist etwas wahr, weil es biologisch passend ist, sondern weil es den logischen Gesetzen des Erkenntnis-systems entspricht. Diese logischen Gesetze sind das Erste und Grundlegende, sie gelten als logische ideale Gesetze, wie z. B. der Satz des Widerspruches, allgemein und notwendig, sie sind in ihrer Geltung unabhängig von der praktischen, technischen Darstellung in der Wirklichkeit. Das Logische als solches kann nicht bedingt sein durch die biologische Beschaffenheit eines Lebewesens, ist kein bloßes Ergebnis zweckmäßiger Anpassung; sondern um eine zweckmäßige Anpassung zu vollziehen, um eine richtige Auswahl zu treffen, wird bereits ein höheres, logisches Prinzip vorausgesetzt, nach dem entschieden werden kann, muß eine Wahrheit gelten, in deren Sinn und auf die hin die Auswahl geschieht. Die Geltung logischer Erkenntnisgesetze ist Voraussetzung für alle Erfahrung, nicht aber kann aus der bloßen Erfahrung erst das Logische entwicklungsgeschichtlich entstanden sein, denn das Logische als solches entsteht nicht aus Wirklichem. Für die logische Geltung kann keine

technische Regel der möglichsten Angepaßtheit, der Denkökonomie aufgestellt werden. Das Logische gilt, weil es logisch-systematisch begründet ist, nicht weil es den Lebensverhältnissen irgendeines Individuums angepaßt ist. Der Satz  $2 \times 2 = 4$  gilt innerhalb des Zahlsystems als Wahrheit, unabhängig von dem Menschen, der ihn denkt, mag es ein Kind, ein Gelehrter, ein Neger, ein Indianer sein, ja es braucht nicht einmal ein Mensch zu sein, der ihn denkt, für einen Gott, für einen Engel oder für einen Teufel müßte er ebenso gelten, er gilt selbst, auch wenn er nicht wirklich gedacht wird. Denn seinem Geltungsgehalt nach spricht er nur eine notwendige logische Beziehung innerhalb des Zahlsystems aus, aber nicht eine Beziehung zu einem denkenden Subjekt. Wollten wir bestreiten, daß solche logischen Wahrheiten gelten, dann würden wir uns in einen offenkundigen Widerspruch zu den Gesetzen der Logik stellen, die wir gar nicht bezweifeln können, weil auch der Zweifel immer nur logisch begründet sein könnte, diese Gesetze selbst also voraussetzte. Die technische, denkökonomische Regel des möglichst kleinen Kraftaufwandes kann kein letztes logisches Gesetz sein, sie kann nur einen Kunstgriff für den formulierten Ausdruck des erlebten Gedankens bezeichnen, aber sie entscheidet nichts über die logische Gültigkeit. Avenarius verwechselt das Denken als den seelischen Vorgang im Individuum, die psychologische Tatsache des Denkens mit der logischen Gesetzmäßigkeit und Gültigkeit, er verwechselt biologische Zweckmäßigkeit und logische Wahrheit. Die Logik fordert eine durchgängige logische Gesetzmäßigkeit nach logischen Prinzipien, eine Widerspruchslosigkeit, nicht bloße biologische Zweckmäßigkeit und Angepaßtheit, sie kann keine Begründung von außerhalb empfangen. Avenarius macht fälschlich die technische biologische Regel der Denkökonomie zu einem logischen Gesetz <sup>1)</sup>.

So ist Avenarius' Philosophie von vornherein auf einer unzureichenden Annahme, auf dem Prinzip des Denkens nach dem kleinsten Kraftaufwand aufgebaut. Nicht das entscheidet über die Wahrheit des Gedachten, daß es mit geringem Kraftaufwand gedacht wird, sondern dies, daß es logisch gültig ist. Aber die angebliche natürliche Weltansicht von Avenarius ist auch gar nicht einmal einfach und natürlich. Schon aus der Annahme der ökonomischen Natur des Denkens ersieht man, daß der Standpunkt von Avenarius nicht der umfassende logisch-philosophische ist, sondern ein einseitig biologisch-praktischer. Der sinnlichen Wahrnehmung, dem Verhältnis von Reiz und Empfindung wird eine Vorzugsstellung eingeräumt (nur so kommt die Scheidung von E-Werten und R-Werten zustande). Das Denken tritt in den Dienst der Sinneswahrnehmung, es wird ein bloßes

<sup>1)</sup> Vgl. dazu auch E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, I (2. Aufl., Halle 1913), S. 192 ff.

Mittel der praktischen Lebensgestaltung des Individuums. Aber das ist ein unberechtigtes Vorurteil. Von der Sinneswahrnehmung aus kann man niemals die logische Gültigkeit und Gesetzlichkeit gewinnen, vielmehr ist diese notwendige Grundvoraussetzung. Wenn Avenarius das menschliche Individuum in seiner Abhängigkeit von der Umgebung voraussetzt, so macht er damit eine physiologisch-biologische Voraussetzung, aber er gelangt nicht zu den philosophischen Prinzipien des Denkens und des Seins. Logische Begriffe wie Identität, Gleichheit, Allgemeinheit, Gesetz, selbst Sein usw. werden ihm zu „Charakteren“, die in den Lebensfunktionen des betreffenden Individuums begründet sind, also eine bloß subjektive biologische Bedeutung haben. Wie kann dann aber überhaupt eine objektive, logische Gültigkeit möglich sein? Wie kann dann Avenarius eine Theorie der reinen Erfahrung aufstellen, die doch Anspruch auf eine objektive, logische Gültigkeit macht? Avenarius verwickelt sich damit selbst in Widerspruch. Er geht fälschlich vom bloß Subjektiven, Biologischen aus und will doch von da aus zu einer objektiven Wahrheit gelangen — das ist unmöglich, er bleibt in dem vorausgesetzten subjektiv Biologischen stecken.

Die angebliche natürliche Weltansicht von Avenarius beruht demnach auf biologischen Vorurteilen, auf einer einseitigen Betonung der Erfahrung als bloß sinnlicher Wahrnehmung und einer Verkennung des logisch-begrifflichen Wesens der Erkenntnis. Sie ist nicht die natürliche Weltansicht, sondern eine künstliche Konstruktion und Abstraktion zugunsten der biologischen Auffassung. Avenarius behauptet, die natürliche Weltansicht sei im Lauf der Entwicklung des Menschengeschlechts durch Einführung überflüssiger Begriffe, durch die sog. Introjektion oder Einlegung verfälscht worden. Der einzelne Mensch legt in andere Menschen Wahrnehmungen usw. hinein, er deutet sie und kommt zu einer Unterscheidung von Innenwelt und Außenwelt, von Subjekt und Objekt, von Seelischem und Körperlichem, von Denken und Sein. Alle diese Gegensätze bestehen für Avenarius' Standpunkt der reinen Erfahrung nicht. Seine einheitliche „reine Erfahrung“ gewinnt Avenarius aber nur dadurch, daß er einseitig das ausschaltet, was nicht zu seiner vorurteilhaften biologischen Voraussetzung paßt. So kommt er zu einem einseitigen physiologischen Weltbild, er findet nicht einen Standpunkt über dem Gegensatz von Seelischem und Körperlichem, sondern er streicht einfach die spezifisch seelische Seite, er streicht das Begriffliche, das Logische und behält nur die Sinneswahrnehmung übrig. Das ist keine „natürliche“ Weltansicht mehr, wenn die Gegensätze weggeleugnet werden, und keine reine Erfahrung, sondern eine willkürliche einseitige Konstruktion, es ist keine reine Beschreibung des Gegebenen, sondern eine Ausdeutung unter einem vorurteilhaften biologisch-physiologischen Gesichtspunkt. Der Empirio-

kritizismus ist demnach eine einseitige Weltanschauung, entstanden aus unberechtigter Verallgemeinerung einer schematischen biologischen Betrachtungsweise. Von dem materialistischen Monismus und dem Energetismus unterscheidet er sich insofern, als ihm nicht die mechanischen Bewegungen der Materie oder die Energieumwandlungen das Grundlegende sind, sondern die physiologischen Reize und Empfindungen.

Mit den philosophischen Prinzipien von Avenarius nahe verwandt sind die Ansichten des Wiener Physikers Ernst Mach (1838—1916).

Machs naturwissenschaftliche Hauptwerke sind: „Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt“ (Leipzig 1883, 7. Aufl. 1912) und „Die Prinzipien der Wärmelehre“ (Leipzig 1896, 2. Aufl. 1900). In philosophischer Hinsicht hat Mach vor allem durch sein Werk „Die Analyse der Empfindungen“ (Jena 1886, 6. Aufl. 1911) gewirkt, weitere erkenntnistheoretische Betrachtungen bietet sein Buch „Erkenntnis und Irrtum“ (Leipzig 1905, 2. Aufl. 1906). Seine „Populärwissenschaftlichen Vorlesungen“ (Leipzig 1896, 4. Aufl. 1906) behandeln meist naturwissenschaftliche Gegenstände, berühren aber dabei auch philosophische Probleme.

Auch Mach will sich auf einen rein empirischen, denkökonomischen Standpunkt stellen. Alle Metaphysik lehnt er entschieden ab, er kennt nur die Erscheinungen, die Phänomene (sein Standpunkt ist der eines Phänomenalismus), und er will nichts als eine bloße Beschreibung der Phänomene liefern. Mach hat auf naturwissenschaftlichem Gebiet seine Methode mit viel Geschick durchgeführt. Im Sinne einer Forderung des Physikers Kirchhoff, wonach die Mechanik „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen zu beschreiben, und zwar vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben“ habe<sup>1)</sup>, sucht Mach eine bloße Beschreibung der naturwissenschaftlichen Tatsachen an die Stelle einer Erklärung zu setzen. Aber eine solche reine Beschreibung gibt es nicht, eine bloß abbildmäßige Wiedergabe des Daseienden wäre eine überflüssige Verdoppelung, deren Zustandekommen gar nicht begreiflich wäre. Beschreibung muß notwendig Erkenntnis sein, und damit ist eine Bestimmung und Einordnung in das Erkenntnisssystem der Wissenschaften gefordert. Die Methode der „Erklärung“ ist damit nicht ausgeschlossen, sondern sie bietet eine notwendige Ergänzung der „Beschreibung“. Beide lassen sich tatsächlich gar nicht trennen. Nur sind voreilige Erklärungen natürlich abzuweisen, solche, die das zu Erklärende ohne Prüfung dogmatisch ausdeuten, und insofern kann die Methode der Beschreibung als einer genauen Bestimmung auf dem Boden der Tatsachen nützlich sein, aber sie ist dann

<sup>1)</sup> G. Kirchhoff, Vorlesungen über mathematische Physik (2. Aufl., Leipzig 1877). Vorrede.

auch mehr als bloße Beschreibung, nämlich Bestimmung zum Zweck logisch-systematischer Erkenntnis.

Mach geht von dem falschen Glauben aus, daß es eine reine Beschreibung der Tatsachen gebe, er sieht nicht, daß auch schon in der Beschreibung die logische Erkenntnis und ihre Gesetzmäßigkeit stecken muß, also keine bloß erfahrungsmäßige Tatsächlichkeit vorhanden ist. In Wahrheit zerlegt Mach die Erfahrungswelt von vornherein, und er gelangt so zu letzten Elementen, die nach ihrer funktionalen Abhängigkeit von unserem Leib als Empfindungen zu bezeichnen sind. Aber wo gibt es denn solche Elemente oder Empfindungen für sich? Nur in der Abstraktion sind sie angenommen, aber sie bedeuten nichts logisch Einfaches und Letztes, nichts Fürsichbestehendes. Mach löst die ganze Welt auf in eine Summe von solchen abstrahierten Bestandteilen. Körper sind für ihn nur „Komplexe von Farben, Tönen, Drucken“<sup>1)</sup>, „Bündel“ gesetzmäßig zusammenhängender Reaktionen<sup>2)</sup>. Es gibt keine festen, substantiellen Dinge, die vermeintlichen Einheiten sind nur Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und dienen praktischen Zwecken. Auch das „Ich“, die Seele, ist nichts Beständiges, sondern nur „eine ideelle denkökonomische Einheit“<sup>3)</sup>.

Der Engländer John Locke hatte schon im 17. Jahrhundert die Realität von Substanzen bestritten und den Substanzbegriff für eine subjektive Bildung unseres Geistes angesehen, da wir gewohnheitsmäßig unseren Ideen feste Träger unterlegten. David Hume hatte dann auch das Ich oder Selbst für ein bloßes Bündel von Vorstellungen erklärt. In deren Bahnen bewegt sich Mach. Aber die Dinge der Wirklichkeit sind für uns doch mehr als bloße Komplexe von Empfindungen oder von deren Elementen. Ein Stück Zucker ist für uns nicht nur ein Zusammenreffen von Empfindungen oder veränderlichen Eigenschaften, etwas Weißes, Hartes, Süßes, sondern es ist ein Ganzes, das diese Eigenschaften besitzt und Empfindungen zuläßt. Dieser Eindruck des Dinges als eines Ganzen läßt sich aus den bloßen Empfindungen und aus abstrakten Elementen nicht erklären. Empfindungen gäben immer nur ein wirres Gemisch, keine Einheit und Selbständigkeit. Die Substanzvorstellung können wir in der materiellen Welt auch naturwissenschaftlich nicht entbehren, nur ist Substanz nicht selbst ein Ding, sondern ein kategorialer Begriff, und noch weniger können wir die Einheit unseres Ichs auflösen in eine Vielheit von Vorstellungen. Die Einheit des Ichs, des Bewußtseins ist das notwendig zugrundeliegende Ganze, von dem aus die Teile, die einzelnen Vorstellungen erst ihren Sinn erhalten, gerade diese Einheit ist unentbehrlich, und sie ist Einheit des Ganzen, nicht eine bloße Summe von Teilen.

<sup>1)</sup> E. Mach, Analyse der Empfindungen (5. Aufl., Jena 1906), S. 2.

<sup>2)</sup> E. Mach, Erkenntnis und Irrtum (2. Aufl., Leipzig 1906), S. 148.

<sup>3)</sup> E. Mach, Analyse der Empfindungen (5. Aufl.), S. 19.



Die Auflösung der Welt in Empfindungen oder in „Elemente“ als deren Korrelate ist eine Abstraktion unter einem einseitigen Gesichtspunkt, sie ist keine vorurteilslose Erkenntnisbestimmung des Gegebenen. Die Materie soll nach Mach nur ein „gewisser gesetzmäßiger Zusammenhang der Elemente (Empfindungen)“ sein<sup>1)</sup>. Aber wie soll in dem naturwissenschaftlichen Begriff der Materie etwas von unserer Empfindung stecken? Mit dem, was wir Empfindung nennen, können die „Elemente“ Machs nichts zu tun haben, es ist willkürlich, wenn sie ohne weiteres als abstrakte Korrelate der Empfindungen betrachtet werden. Und wie kommt der „gesetzmäßige Zusammenhang“ in die Empfindungen hinein? Das wäre doch mehr als bloße Empfindung, wäre etwas Objektives, das aus den subjektiven Empfindungen und deren Korrelaten nicht ableitbar wäre. Mit dem bloßen Begriff der Empfindung kommt man nicht aus, man würde damit in einen haltlosen Subjektivismus und Relativismus geraten. Führt man aber den Begriff der „Gesetzmäßigkeit“ ein, dann muß das logische, von der bloßen Erfahrung unabhängige, allgemeingültige Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis sein, und diese ist dann das Erste und Grundlegende, die Empfindung wird zu etwas Zufälligem.

Auch Raum und Zeit sind für Mach in physiologischer Beziehung nur „besondere Arten von Empfindungen“<sup>2)</sup>. Wir empfinden, so sagt Mach, „die Arbeit der Aufmerksamkeit als Zeit“, die Zeitempfindung „hängt mit der an das Bewußtsein geknüpften organischen Konsumtion zusammen“<sup>3)</sup>. Die Arbeit der Aufmerksamkeit setzt aber ihrerseits doch schon den Begriff der Zeit voraus, muß in der Zeit vor sich gehen, kann also diese nicht erst erzeugen. Mach wirft die Zeit als Begriff oder als apriorische Form aller Anschauung zusammen mit der subjektiven Zeitempfindung und will aus der subjektiven Empfindung heraus die Zeit konstruieren, während diese Empfindung ihrerseits bereits die Zeit voraussetzt. Und ähnlich ist es mit dem Begriff des Raums. Auch der Raum ist für Mach nicht etwa wie für Kant eine apriorische, notwendige Form der Anschauung, sondern eine subjektive Empfindung, die aus biologischem Bedürfnis heraus entstanden ist. Mach fragt nur nach der Entstehung der Raumwahrnehmung, aber damit ist die Frage nach dem logischen Wert des Raumes selbst nicht entschieden. Unsere Raumwahrnehmung setzt ihrerseits den Raum logisch schon voraus. „Bewegungsempfindungen“ sind nach Mach für die Entstehung der Raumwahrnehmung wesentlich, „der Wille, Blickbewegungen auszuführen, oder die Innervation ist die Raumentpfindung selbst“<sup>4)</sup>. Aber auch diese Bewegungsempfindungen müssen

<sup>1)</sup> E. Mach, Analyse der Empfindungen (5. Aufl.), S. 270.

<sup>2)</sup> E. Mach, Analyse der Empfindungen (5. Aufl.), S. 284.

<sup>3)</sup> E. Mach, Analyse der Empfindungen (5. Aufl.), S. 204.

<sup>4)</sup> E. Mach, Analyse der Empfindungen (5. Aufl.), S. 106.

wir uns doch schon auf einen Raum bezogen denken, wir kommen aus dem Raum nicht heraus, er ist eine Grundform von der Wirklichkeit. Mach hat interessante Bemerkungen über die subjektive Entstehung der Raumwahrnehmung gemacht, er zeigt, wie der Sehraum oder der optische Raum ein von unseren Empfindungen abhängiges Wahrnehmungsgebilde ist (begrenzt, endlich, in verschiedener Richtung von ungleicher Ausdehnung), ebenso der Tastraum (der haptische Raum). Davon unterscheidet er den begrifflichen, geometrischen Raum, der überall und nach allen Richtungen hin gleichbeschaffen, unbegrenzt und unendlich ist. Aber all das bezieht sich nicht auf die logische Gültigkeit des Raumes selbst.

Aus den bloßen Empfindungen oder den Elementen, die ihnen objektiv entsprechen, läßt sich keine logische Gesetzmäßigkeit, läßt sich auch nicht die Gesetzmäßigkeit von Raum und Zeit gewinnen. Mach gelingt es weder die Gegenstände der Naturwissenschaft und ihre Gesetzmäßigkeit abzuleiten, noch die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins und die Gültigkeit der Erkenntnis zu erklären.

Ähnlich wie Avenarius meint Mach zu einer Vereinfachung des Weltbildes, einer Überwindung von Gegensätzen zu gelangen. So besteht für ihn wie für Avenarius kein eigentlicher Gegensatz zwischen Physischem und Psychischem, die Grenze zwischen beiden sei „lediglich eine praktische und konventionelle“<sup>1)</sup>. Aber wie soll der Gegensatz zwischen dem unräumlichen, inneren Seelenleben in seiner unmittelbaren Erlebtheit und der räumlichen, gegenständlichen Welt der Wirklichkeit ein bloß scheinbarer sein? Er ist das jedenfalls nicht vom Standpunkt der Erfahrung aus, er würde es nur, wenn man ein unbekanntes Drittes annähme, das weder Seelisches noch Körperliches wäre — ein Ding an sich —, das aber ist Metaphysik, und Mach verabscheut doch alle Metaphysik und glaubt auf dem Erfahrungsstandpunkt zu stehen. Seine „Elemente“, unabhängig vom Subjekt gedacht, sind entweder bloße Abstraktionen oder dogmatisch gesetzte metaphysische Wesenheiten. [Wie sollte die Scheidung von Seelischem und Körperlichem sich entwickelt haben, wenn sie nicht irgendwie begründet wäre, wie sollte sich beides aus einer Einheit ergeben können? Nur metaphysisch wäre das möglich. Und inwiefern wäre eine solche Scheidung denn irgendwie praktisch und konventionell? Es wäre doch nicht einzusehen, weshalb man diese Annahme macht, wenn sie nicht zu Recht bestünde, und weshalb die Zweiheit von Seelischem und Körperlichem praktischer sein soll als die ursprüngliche Einheit, die weder das eine noch das andere kennt.

Wie Mach den Unterschied zwischen Psychischem und Physischem verwischt, so nähert er auch Psychologie und Physik. Die Gegenstände

<sup>1)</sup> E. Mach, *Analyse der Empfindungen* (5. Aufl.), S. 254.



beider Wissenschaften seien ihrem Stoff nach gar nicht verschieden, nur die Untersuchungsrichtungen divergierten. Die Physik nehme die Beziehungen der Elemente unabhängig von dem empfindenden Menschen, die Psychologie betone gerade die Beziehungen zu dem Menschen selbst. Aber da die Empfindung doch das eigentlich Reale ist und das „Element“ nur durch Abstraktion vom empfindenden Subjekt gewonnen wird, wäre dann doch die Welt der Physik eine bloße Abstraktion, und ihre Betrachtungsweise könnte nur vorläufige Geltung haben. In Wahrheit müßte sie zurückgeführt werden auf eine physiologische Psychologie, die uns erst die tatsächlichen Abhängigkeitsverhältnisse der Empfindungsinhalte aufwiese. Doch wie sollten sich physikalische Gesetze auf psychologische zurückführen oder psychologisch begründen lassen? Wie wäre etwa das Gravitationsgesetz oder sonst ein physikalisches oder chemisches Gesetz auch als ein Verhältnis von Empfindungen aufzufassen, wie es doch möglich sein müßte, wenn „Elemente“ und Empfindungen sich durchaus entsprechen? Eine solche Auflösung der Physik in die Psychologie ist prinzipiell unmöglich, und die Verschiedenheit zwischen beiden Wissenschaften ist keine bloße Verschiedenheit der Betrachtungsweisen, sondern eine Verschiedenheit der Gegenstände. Die Gegenstände der Physik sind für uns nicht bloße Empfindungen oder Elemente, die sich subjektiv als Empfindungen begreifen lassen, sie sind notwendig als unabhängig von dem seelischen Erleben des Individuums gedacht und haben eine begrifflich-gegenständliche Natur.

Mach müßte im Grunde die Gesetzmäßigkeit des Seins wie die des Erkennens leugnen. Naturgesetze sollen nur „Einschränkungen“ sein, „die wir unter Leitung der Erfahrung unserer Erwartung vorschreiben“<sup>1)</sup>. Aber wie könnten wir durch solche Einschränkungen unserer erfahrungsmäßigen Erwartungen, durch eine solche Abstraktion vom Wirklichen zu so ganz bestimmten, exakt formulierbaren mathematisch-physikalischen Gesetzen, z. B. dem Gravitationsgesetz, gelangen? Aus bloßen Empfindungen und Wahrnehmungen heraus kämen wir immer nur zu unsicheren Vermutungen, zu bloßer Wahrscheinlichkeit, niemals zu notwendigen Gesetzen und zu allgemeingültiger Wahrheit, wir kämen niemals zu wissenschaftlicher Erkenntnis. Für Mach sind alle Gesetze nur Mittel und Hilfen der sinnlichen Vorstellungen. Alle Wissenschaft geht darauf aus, „Tatsachen in Gedanken darzustellen, entweder zu praktischen Zwecken oder zur Beseitigung des intellektuellen Unbehagens“<sup>2)</sup>. Aber wozu brauchte die Sinneswahrnehmung die Hilfsvorstellungen von Gesetzen und Formeln, wozu wäre der Umweg über die Erkenntnis nötig? Gäbe die Sinnes-

<sup>1)</sup> E. Mach, Erkenntnis und Irrtum (2. Aufl., Leipzig 1906), S. 449.

<sup>2)</sup> E. Mach, Analyse der Empfindungen (5. Aufl.), S. 256.

wahrnehmung nicht für sich unmittelbar ein richtiges Bild? Verstand und Vernunft wären da überflüssig, die gut ausgebildete Sinneswahrnehmung würde viel tiefer in das Wesen der Welt dringen.

Diese Leugnung der selbständigen Bedeutung der Erkenntnis führt zu einem Subjektivismus und Relativismus. Es kann dann überhaupt keine allgemeingültige Wahrheit mehr geben, es bestehen nur subjektive Empfindungen, die nur für mich im Augenblick des Empfindens da sind. Weiter könnten wir streng genommen gar nichts aussagen, wir könnten keine Urteile mit dem Anspruch auf Gültigkeit fällen, denn ein anderes subjektives Empfinden könnte sie einfach leugnen. Es gäbe keine Gesetzmäßigkeit weder in der Welt noch in der Erkenntnis, denn alle angebliche Gesetzmäßigkeit wäre ja nur eine subjektive praktische Annahme, es wäre keine Wissenschaft möglich und keine Theorie. Woher hätte aber dann Mach selbst seine Theorie und wieso könnte er mit ihr einen Anspruch auf Wahrheit ihrer Geltung machen? Subjektivismus und Relativismus führen zu einem haltlosen Skeptizismus. Die objektive logische Erkenntnis kann kein bloßes Mittel der subjektiven Empfindung sein, das würde sie in ihrer Gültigkeit selbst aufheben. Vernunft und Verstand können nicht bloß praktischen Zweckmäßigkeiten dienen, es müßte doch immer erst entschieden sein, was für das jeweilige Individuum unter den und den Umständen praktisch und zweckmäßig wäre, und das könnte nur geschehen von einem Standpunkt über dem Subjektiven. Es wäre nur möglich, wenn eben eine objektive Gesetzmäßigkeit bestünde. Das Praktische ist nicht das Letzte, sondern man kann immer noch fragen nach der Wahrheit, d. h. der systematischen Gesetzmäßigkeit des Praktischen. Das logische System der Erkenntnis ist also immer die Grundvoraussetzung, der sich auch das Praktische fügen müßte.

Das Eigentümliche von Machs Standpunkt liegt darin, daß er die Empfindung in den Vordergrund stellt. Von der Empfindung aus kommt er zu seinen „Elementen“, mag er diese dann auch abstraktiv loslösen wollen von dem Subjekt. Er verfällt demgemäß in einen Sensualismus, welcher der Bedeutung der logischen Erkenntnis nicht gerecht wird. Die angebliche Vereinfachung des Weltbildes ist in Wahrheit eine willkürliche Vergewaltigung und Fälschung. Mach will sich auf Erfahrung berufen und eine Beschreibung des Erfahrungsmäßigen geben, er will Empirist sein, aber in Wahrheit liefert er eine willkürliche Konstruktion aus abstrakten Bestandteilen. Und mit seinem Empirismus hängt ein weiteres Charakteristikum seiner Lehre zusammen: das ist die Hervorhebung der ökonomisch-technischen Auffassung, wie sie sich ähnlich bei Avenarius fand. Aber dabei ist vergessen, daß das Technisch-praktische doch nur ein Mittel ist, daß auch das Praktische begründet sein muß in einer Theorie der Erkenntnis, wenn es wahr sein soll.

In ähnlicher Richtung wie Mach und Avenarius bewegt sich noch eine ganze Reihe von Denkern, die meist Naturforscher sind. Ein Schüler von Avenarius (auch Herausgeber von dessen Nachlaß) und Mach ist Jos. Petzoldt, der auch die „Gesellschaft für positivistische Philosophie“ leitete. Andere mehr oder weniger selbständige Vertreter dieser positivistischen Richtung sind H. Kleinpeter, M. Verworn, H. Gomperz, R. Wahle u. a. Eigenartige bedeutsame Weiterbildungen des Positivismus haben der Philosoph H. Cornelius (geb. 1863) und der Psychiater und Philosoph Theod. Ziehen (geb. 1862) gegeben, die sich beide hauptsächlich um die erkenntnistheoretische Grundlegung der positivistischen Lehre bemüht haben. Bei Ziehen ist auch die Empfindung Grundtatsache, aber es tritt bei ihm doch stärker als bei Mach das Streben hervor, über die Empfindung hinaus zur Erfassung von Gesetzmäßigkeiten zu gelangen. Das führt Ziehen zur Theorie des „Binomismus“ wonach an dem Gegebenen (den „Gignomenen“) zwei Arten von gesetzlichen Beziehungen festgestellt werden können: die Kausalgesetze oder Naturgesetze, die zwischen den sog. Reduktionsbestandteilen der Gignomene bestehen, und die Parallelgesetze, die sich auf Empfinden, Denken usw. beziehen und von bestimmten Reduktionsbestandteilen (besonders der Hirnrinde) abhängen. Wichtig ist, daß hier der verschiedene Charakter des Naturgesetzmäßigen und des Psychisch-physischen anerkannt wird (vgl. von Ziehens Werken besonders: „Erkenntnistheorie auf psychophysiologischer und physikalischer Grundlage“, Jena 1913; „Die Grundlagen der Psychologie“, Leipzig und Berlin 1915; „Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage“, Bonn 1920). Aber wenn man die Gesetzlichkeit begründen will, dann wird das nicht auf physiologischer Grundlage durch eine Analyse der Empfindungen möglich sein, dann darf man nicht die „Empfindung“ zur Urtatsache machen, sondern man muß von der logischen Erkenntnis und ihrer Gesetzmäßigkeit ausgehen und sich über allen Positivismus erheben.

### 5. Der pragmatistische Fiktionalismus (H. Vaihinger).

Ähnliche Strömungen des Positivismus wie in Deutschland sind auch im Ausland vorhanden, so in England, Amerika, Frankreich, Italien. Eine eigenartige empiristische Richtung, die von Amerika und England kam, hat in den letzten Jahrzehnten viel Verbreitung gefunden und wurde auch in Deutschland lebhaft erörtert, wenn sie hier auch nicht so viel Anhänger fand. Das ist der Pragmatismus. Der Name Pragmatismus stammt von Charles Peirce, und „Pragmatismus“ ist der Titel eines lebendig geschriebenen Buches des amerikanischen Psychologen William James<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> W. James, Pragmatismus, deutsch v. W. Jerusalem (Philos.-soziolog. Bücherei, Bd. 1, Leipzig 1908).

Ganz ähnliche Ansichten vertritt in England F. C. S. Schiller unter dem Namen „Humanismus“<sup>1)</sup>. Der Pragmatismus ist ein Antiintellektualismus, er wendet sich gegen die Ansprüche der Erkenntnis, welche meint, durch begriffliches Denken eine absolute Wahrheit erfassen zu können. Nicht die Theorie, sondern die Praxis ist für den Pragmatisten das Letzte. Erkenntnis ist nur ein Mittel für das aktive praktische Handeln, sie hat keinen Eigenwert für sich. Der Pragmatismus will eine Stellungnahme sein, „die uns absehen macht von ersten Dingen, von Prinzipien, von Kategorien, von vorausgesetzten Notwendigkeiten, und eine Stellungnahme, die uns hinblicken läßt auf letzte Dinge, auf Früchte, auf Folgen, auf Tatsachen“<sup>2)</sup>. Nicht durch die theoretische Einordnung in ein logisch-wissenschaftliches System werde eine Wahrheit gewonnen, sondern maßgebend seien die wirklichen praktischen Ergebnisse für uns, die sich im Leben bemerkbar machten. Es wird also methodisch die Erkenntnis zu einem Werkzeug des praktischen Lebens gemacht. Nicht die logische Begründung soll über Wahr und Falsch entscheiden, sondern die Zweckmäßigkeit. Wahrheit ist das Nützliche, Wirksame, Leistungsfähige<sup>3)</sup>. Erkennen ist nur ein „Vorspiel zum Handeln“<sup>4)</sup>. Der Wille zum Handeln wird zum Prinzip gemacht, ähnlich wie Nietzsche von dem Willen zur Macht spricht. Es gibt keine absolut gültigen unveränderlichen Wahrheiten weder auf logischem noch auf ethischem noch auf metaphysischem Gebiet, es gibt nur praktische Werte für uns, die sich ändern je nach den praktischen Zwecken. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, dies Wort des Protagoras gilt in noch höherem Maß als für den Positivismus auch für den Pragmatismus. Jede Wahrheit ist abhängig von dem Menschen, der sie ausspricht, und sie gilt nur für den Menschen; jede Weltanschauung ist nur ein Ausdruck des Temperaments des betreffenden Menschen. Selbst auf das religiöse Gebiet hat James seine Lehre ausgedehnt in einer Schrift „Der Wille zum Glauben“. Auch für religiöse Hypothesen sei nur „der im Handeln sich aussprechende und im Leben ungescheut hervortretende Glauben, den die einzelnen Menschen an sie haben, der Prüfstein für ihre Bestätigung, das einzige Mittel, ihre Richtigkeit oder Falschheit festzustellen“<sup>5)</sup>. Der für das praktische Leben tauglichste Glauben sei der beste.

Das sind Ansichten, die zweifellos etwas Bestechendes haben. Mit dem Positivismus teilt der Pragmatismus die Berufung auf die Tatsachen der Erfahrung, er ist also auch Empirismus. Aber während der Positivist

<sup>1)</sup> F. C. S. Schiller, Humanismus, deutsch v. R. Eisler (Philos.-soziolog. Bücherei, Bd. 25, Leipzig 1911).

<sup>2)</sup> W. James, Pragmatismus, S. 34.

<sup>3)</sup> Schiller, Humanismus, S. 194.

<sup>4)</sup> Schiller, Ebenda, S. 329.

<sup>5)</sup> W. James, Der Wille zum Glauben, deutsch v. Th. Lorenz (Stuttgart 1899), S. XV.

nur eine Beschreibung der Wahrnehmungswelt vom Standpunkt der Empfindung aus liefern will, strebt der Pragmatist danach, aus dem Material der Wirklichkeit sich selbst eine Welt zu schaffen, wie sie seinem Fühlen und Wollen entspricht. Nietzsche in seiner letzten Periode steht dem Pragmatismus nahe (allerdings geht er nicht darin auf), wenn er gegenüber aller logischen Erkenntnis das Lebenschaffende betont, wenn er sagt, „das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls“<sup>1)</sup>, ja in der bloßen „biologischen Nützlichkeit“, Vernunftkategorien seien Mittel „zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeitszwecken“<sup>2)</sup>.

Diese Lehre des Pragmatismus baut sich auf der biologischen Entwicklungslehre auf, wie sie besonders in der Form des Darwinismus aufgetreten ist. Es ist für das Individuum wichtig, Vorteile im Kampf ums Dasein zu erringen, um sich durchzusetzen, es muß möglichst zweckmäßig gebaut sein und biologisch zweckmäßig handeln im Interesse seiner Selbsterhaltung. Nützlichkeit ist hier also gleich biologische Zweckmäßigkeit. Der Pragmatismus ist eine biologisch orientierte Weltansicht.

Aber prüfen wir seine Behauptung einmal näher. Ist auch die Wahrheit nur etwas biologisch Wertvolles, ein praktischer Nützlichkeitswert? Wahrheit bedeutet doch Einordnung in den systematisch-gesetzmäßigen Erkenntniszusammenhang. Eine solche Gesetzmäßigkeit bestünde aber nach der Ansicht des Pragmatismus nicht, es gäbe nur das für das jeweilige Individuum Nützliche, Lebenfördernde. Läßt sich die Wahrheit nun in dieser Weise auffassen? Ein mathematischer Satz wie  $2 \times 2 = 4$  ist wahr, er gilt, und ich kann nichts daran ändern, ich kann dabei nicht fragen, ob diese Wahrheit nützlich oder schädlich für das Individuum ist. In manchen Fällen wäre es für mich vielleicht vorteilhafter, wenn  $2 \times 2 = 5$  oder mehr wäre. Die logische Gesetzmäßigkeit richtet sich doch nicht nach der biologischen Zweckmäßigkeit für das Individuum, sie besteht, ganz unabhängig davon, wie die Wirklichkeit verläuft. Biologisch zweckmäßig wäre es für das Individuum vielleicht, wenn es nicht immer logisch zu denken brauchte, ja wenn es direkt logische Fehler begehen könnte, um einen Vorteil zu erringen. Aber das logisch Wahre und Falsche bleibt darum doch, es fällt nicht mit der Zweckmäßigkeit oder Nützlichkeit zusammen, es ist nicht nach den Folgen der Handlung in der Wirklichkeit zu beurteilen, sondern nach seiner Begründung im Erkenntnisssystem. Wenn wir logisch einen richtigen Schluß gezogen haben, dann ist er wahr, er ist bewiesen, eine ganz andere Frage ist, ob er auch für uns nützlich, praktisch ist. Aber selbst wenn die Wahrheit schädlich für das Individuum ist, können wir doch nicht leugnen, daß sie wahr ist.

<sup>1)</sup> Nietzsche, Werke, (Kleine Ausg.) IX, S. 401.

<sup>2)</sup> Nietzsche, Ebenda, IX, S. 436.

Es gibt zweifellos Nützlichkeitswerte, praktische Werte, aber auch ihnen gegenüber können, ja müssen wir immer noch fragen, ob sie wahr sind. Es müßte doch überhaupt erst entschieden werden, worin der praktische Lebenswert bestünde, und das könnte nur geschehen, indem man die Werte beurteilte vom logischen System der Erkenntnis aus. Wonach sollen wir bestimmen, was nützlich, wertvoll ist, wenn es keine letzten, allgemeingültigen Maßstäbe und Gesetzmäßigkeiten gibt? Liegt der praktische Lebenswert im körperlichen Wohlbefinden, in möglichst reicher Willensbetätigung oder im Geistigen? Schon die mancherlei verschiedenen Formen des Pragmatismus zeigen, daß der Begriff des Lebenswertes nichts Eindeutiges ist, man kann ihn empiristisch, realistisch wie idealistisch fassen, und je nachdem erhält die Lehre eine andere Färbung. Auch über die Lebenswerte und ihre Bedeutung müssen wir eine Entscheidung fällen, und wir können das nur, indem wir sie einordnen in ein Erkenntnis-system, indem wir sie als wahr oder falsch beurteilen. Die biologische Zweckmäßigkeit setzt demnach notwendig eine logische Gesetzmäßigkeit voraus. Bestünde eine solche Gesetzmäßigkeit nicht, dann könnten wir kein Urteil fällen, das Anspruch auf Wahrheit macht, dann wüßten wir auch nicht, was zweckmäßig für uns wäre oder nicht. Die Erkenntnis, welche die logisch-systematische Gesetzmäßigkeit erfassen will, muß demnach einen Standpunkt über dem erfahrungsmäßig Wirklichen einnehmen, über dem biologisch Nützlichen, das nur einen kleinen Bezirk innerhalb des unendlichen Erkenntnis-systems ausmacht. Nicht die Wahrheit ist ein bloßes Mittel zu praktischen Lebenszwecken, sondern solche Zwecke sind selbst erst dadurch möglich, daß eine logische Gesetzmäßigkeit vorausgesetzt wird. Die biologische Zweckmäßigkeitsbetrachtung ist einseitig, und die Fragen der logischen Gültigkeit lassen sich nicht in sie auflösen.

Der biologischen Richtung des Pragmatismus nahe steht das System eines deutschen Philosophen, der allerdings dieser Lehre eine idealistische Wendung gibt: die „Philosophie des Als Ob“ von Hans Vaihinger (1852 geb.).

Vaihingers Werk hat gleich nach seinem Erscheinen (Berlin 1911, 4. Auflage, Leipzig 1920) lebhafte Erörterungen, namentlich über die Frage der Durchführung der Als-Ob-Betrachtung in den verschiedenen Wissenschaften hervorgerufen. Seit 1919 erscheint eine Zeitschrift, welche die besondere Rücksicht auf die Probleme der Als-Ob-Betrachtung in ihr Programm aufgenommen hat: die „Annalen der Philosophie“.

Vaihinger betrachtet ähnlich wie Avenarius und Mach das Denken als eine zwecktätig wirkende organische Funktion, als eine Kunst, mittels deren wir uns in der Welt zurechtfinden. Und ganz pragmatistisch heißt es bei ihm: „Der letzte und eigentliche Zweck des Denkens ist das Handeln und die Ermöglichung des Handelns“<sup>1)</sup>. Die ganze Vorstellungs-

<sup>1)</sup> H. Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob (4. Aufl., Leipzig 1920), S. 95.

welt ist für Vaihinger erkenntnistheoretisch „ein bloßes Instrument, das uns dazu dient, uns in der Wirklichkeit besser zu orientieren“<sup>1)</sup>, ja er nennt unser Vorstellungsgebilde der Welt „ein ungeheures Gewebe von Fiktionen voll logischer Widersprüche“<sup>2)</sup>. Die Kategorien des Denkens „sind nichts als bequeme Hilfsmittel, um die Empfindungsmassen zu bewältigen: weiter haben sie ursprünglich keinen Zweck“. Aus dem „praktischen Bedürfnis“ heraus sind sie entstanden<sup>3)</sup>. Vaihinger spricht das paradoxe Wort aus: Wahrheit sei „nur der zweckmäßigste Irrtum“<sup>4)</sup>.

Aus diesen Zitaten ist deutlich, wie sich Vaihinger mit dem Positivismus und Pragmatismus berührt, wie er die biologische und ökonomische Natur des Denkens in den Vordergrund stellt und wie auch bei ihm das Denken dem Empfinden untergeordnet wird. Auch Vaihingens Erkenntnistheorie ist wie die des Positivismus sensualistisch, und es lassen sich dagegen dieselben Bedenken geltend machen. Von der Empfindung aus läßt sich nicht die logische Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis erklären.

Aber Vaihinger gibt dem Positivismus eine neue Note durch die Einführung des Begriffes der Fiktion. Diesem Begriff hat er eine eingehende, gründliche Untersuchung gewidmet, er verfolgt ihn historisch vom Altertum bis in die neueste Zeit, und er erörtert seine Bedeutung in den verschiedensten Wissenschaften, in Mathematik, Naturwissenschaft, Nationalökonomie, Rechtswissenschaft usw.

Wir können die Wirklichkeit mit unserem Denken nicht erfassen, so meint Vaihinger, wir machen uns Fiktionen zurecht, die gar keinen realen Untergrund haben, wir tun so, als ob die Dinge so wären, wie wir sie denken, und suchen uns mit zweckmäßigen Fiktionen im Leben zurechtzufinden. Die Fiktion ist biologisch zweckmäßig. Es ist nützlich für das Individuum, wenn es sich anpaßt, wenn es Annahmen macht, die lebensfördernd sind, selbst wenn diese auf einer späteren Entwicklungsstufe wieder verworfen werden müssen. Das Individuum muß Umwege machen, um zum Ziel zu gelangen, es muß Kunstgriffe anwenden, um sich anzupassen und sich im Kampf ums Dasein zu erhalten. Dazu dienen nach Vaihinger auch Fiktionen des Denkens. „Der Organismus ist hineingestellt in eine Welt widersprechender Empfindungen, er ist den Angriffen einer ihm feindlichen Außenwelt bloßgestellt, und um sich zu erhalten, wird er gezwungen, sowohl von außen als innen alle möglichen Hilfsmittel zu suchen“<sup>5)</sup>. Unser Denken macht Umwege, es bedient sich praktischer Kunstgriffe, mittels deren sich das Individuum an die Wirklich-

<sup>1)</sup> Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob (4. Aufl.), S. 23.

<sup>2)</sup> Vaihinger, Ebenda, S. 90.

<sup>3)</sup> Vaihinger, Ebenda, S. 310.

<sup>4)</sup> Vaihinger, Ebenda, S. 192.

<sup>5)</sup> Vaihinger, Ebenda, S. 19.



keit anpassen kann. Das Denken verläuft nicht genau so wie das wirkliche Geschehen. Vielmehr besteht „die eigentliche Kunst und Aufgabe des Denkens“ darin, „das Sein auf ganz anderen Wegen zu erreichen als diejenigen sind, welche das Sein selbst einschlägt“<sup>1)</sup>).

Fiktionen sind bewußt falsche Annahmen, Annahmen, die im Widerspruch mit der Wirklichkeit und der Logik stehen, die sich aber trotzdem zu einem bestimmten Zweck als nützlich erweisen und dann, wenn sie ihren Zweck erfüllt haben, korrigiert und eventuell weggeworfen werden. Wir machen im Leben und in der Wissenschaft gewiß solche praktischen Annahmen, wir betrachten Dinge, als ob sie so und so wären, weil das uns aus irgendwelchen Gründen bequem ist, wenn sie auch nicht wirklich so sind. Zum Beispiel in der Mathematik und in der Jurisprudenz spielen solche Fiktionen eine Rolle. Wir können eine krumme Linie so ansehen, als ob sie aus unendlich viel kleinen Geraden zusammengesetzt sei, weil wir sie dann besser berechnen können. Der Kreis läßt sich als eine Ellipse betrachten, deren beide Brennpunkte die Distanz null haben, so daß die Ellipsenformel auf ihn angewandt werden kann. Juristisch wird der Adoptivsohn so angesehen, als ob er der wirkliche Sohn wäre. Der Beklagte, der vor Gericht nicht erscheint, wird in gewissen Fällen so betrachtet, als ob er seine Schuld gestanden habe, er wird verurteilt.

Vaihinger nun läßt alle Grundbegriffe des Erkennens und des Seins Fiktionen sein. Der dreidimensionale euklidische Raum ist ein von der Psyche eingeschobenes „fiktives Begriffsgebilde“, welches das Chaos der Empfindungen ordnen soll<sup>2)</sup>. Die Materie, das Atom, alle Naturkräfte und Naturgesetze sind Fiktionen. Ebenso sind die Begriffe des Unendlichen, des Absoluten, des Dinges an sich fiktiv, alle Kategorien unseres Denkens sind nur anthropomorphistische Analogien zu praktischen Zwecken, fiktive, aber biologisch richtige Annahmen. Und nicht nur im Gebiet der theoretischen Erkenntnis, sondern auch im Bereich der ethischen Forderungen und des religiösen Glaubens bestehen nach Vaihinger solche Fiktionen. Ideale sind nur praktische Fiktionen, Begriffe, die in sich widerspruchsvoll sind und mit der Wirklichkeit in Widerspruch stehen, aber doch irgendwie praktisch fruchtbar sind. So sind ethische Begriffe wie Freiheit, Pflicht, Unsterblichkeit Fiktionen. Und auch im Religiösen gilt die Als-Ob-Betrachtung. Vaihinger beruft sich da auf den Kantianer Forberg, der am Ende des 18. Jahrhunderts im Fichte'schen Atheismusstreit eine Rolle spielte. Danach könnte man das Dasein Gottes und eine moralische Weltordnung theoretisch für widerspruchsvoll halten und doch praktisch zweckmäßig in ihrem Sinne handeln. Der Gute handelt gut, „obgleich er theoretisch nicht an eine moralische Weltordnung glaubt, er handelt aber doch

<sup>1)</sup> Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, S. 11.

<sup>2)</sup> Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, S. 75.



praktisch so, als ob er trotzdem an eine solche glauben würde.“ „Ich handle sittlich, auch wenn es keine moralische Weltordnung gibt, ja obgleich es keine solche gibt, aber ich handle so, als ob es eine solche gäbe“<sup>1)</sup>).

Vaihinger fußt mit seiner Lehre auf Ansichten von Fr. A. Lange, der die methodische Bedeutung der mechanisch-materialistischen Betrachtung in der Naturwissenschaft betonte und eben dadurch eine Versöhnung mit dem Idealismus fand. Die Naturwissenschaft betrachtet nach Fr. A. Lange die Welt so, als ob es nur Materie und ihre Bewegungen gäbe, das ist einseitig und falsch, aber es ist eine methodisch praktische Annahme, die allerdings nachher eine Ergänzung vom Standpunkt des Ideals aus bedarf. Auch Metaphysik und Religion haben ihre Berechtigung, wenn sie auch Begriffsdichtung sind. Am radikalsten hat die fiktive Natur des Denkens und der Wahrheit wohl Nietzsche hervorgehoben, und Nietzsche hat auch deutlich die Konsequenzen eines Subjektivismus und Relativismus gezogen. Er erklärt in seinem „Willen zur Macht“: Wahrheiten seien nur „Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie solche sind“, „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen“<sup>2)</sup>).

Hier zeigt sich deutlich die Konsequenz des Fiktionalismus. Wäre das Logische bloße Fiktion, dann wäre es ein subjektives Gebilde, ja trügerischer Schein. Es gäbe keine Wahrheit, alles wäre subjektiv und relativ, nirgendwo könnten wir mit unseren Behauptungen Anspruch auf logische Allgemeingültigkeit erheben. Aber dann wäre im Grunde überhaupt keine Erkenntnis und keine Theorie möglich. Will aber nicht der Fiktionalismus selbst eine Theorie der Fiktionen liefern? Eine solche Theorie wäre doch als Erkenntnis selbst fiktiv, relativ und subjektiv, könnte keinen Anspruch auf subjektive Geltung machen, wäre vielleicht eigentlich unwahr, nur eine subjektiv praktische Annahme. Aber dann bestünde kein Grund, weshalb die Annahme einer objektiv logischen Gesetzmäßigkeit nicht ebenso praktisch und zweckmäßig sein könnte. Ja, man könnte sagen: es sei für uns gerade zweckmäßig, den fiktionalen Charakter unseres Erkennens zu leugnen. Denn wenn die Fiktion notwendig sein soll, dann wäre vielleicht gerade die Erkenntnis des fiktionalen Charakters der Fiktion für uns höchst gefährlich, weil sie uns dann ja die Illusion als Schein erkennen ließe und den lebensfördernden Illusionscharakter der Fiktionen raubte. Es könnte dann ja viel nützlicher und also von diesem pragmatischen Standpunkt aus auch richtiger sein, wenn man die Lehre verträte: „es gibt keine Fiktion“ oder „Fiktionen sind

<sup>1)</sup> Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, S. 751.

<sup>2)</sup> Nietzsche, Werke, Bd. 10 (Große Ausgabe, Leipzig 1896), S. 168.

unberechtigt“, denn man lebte dadurch vielleicht intensiver, wenn man die fiktive Natur des Denkens nicht erkennen würde, da diese Lehre zu einem verzweiflungsvollen Pessimismus führen könnte, während die Lehre von dem objektiven, unfiktionalen Charakter, die Leugnung der Bedeutung der Fiktion einen vertrauensvollen, lebensfördernden Optimismus erzeugen könnte.

Aber man kann noch weitere Einwände gegen den Fiktionalismus erheben. Wenn unsere Erkenntnis auf Fiktionen beruht, woher kann man denn das überhaupt mit Sicherheit wissen, wenn man nicht einen Standpunkt außerhalb der Erkenntnis und außerhalb der Fiktion annimmt? Die Lehre des Fiktionalismus gerät mit sich selbst in Widerspruch, sie muß ihre eigenen Voraussetzungen aufheben, und sie kann tatsächlich gar nicht, wie sie das möchte, die Gesetzmäßigkeit des Logischen leugnen und die Erkenntnis als ein bloßes Mittel, einen Kunstgriff ansehen. Die logische Gesetzmäßigkeit ist immer Voraussetzung. Wohl sind vom praktischen Gesichtspunkt aus Kunstgriffe, Fiktionen gelegentlich zweckmäßig, aber diese Fiktionen wären sinnlos, wenn sie nicht doch auch eine logische Gültigkeit besäßen, und sie haben nur Sinn, wenn sie gelegentlich gebraucht werden zum Zweck einer höheren logisch-systematischen Erkenntnis und wenn sie von dieser aus bestimmt werden, aber es würde zu einem Widersinn führen, wenn man das ganze Erkennen in Fiktionen auflösen wollte, alles subjektiv und relativ machte und die Geltung der logischen Gesetzmäßigkeit leugnete. Wenn ich mathematisch den Kreis als eine Ellipse betrachte, bei der die beiden Brennpunkte zusammenfallen, so ist das nur möglich, weil zwischen Kreis und Ellipse eine gesetzmäßige mathematische Beziehung besteht, welche jene Annahme und die Anwendung der Ellipsenformel auf den Kreis zuläßt. Wenn juristisch der Adoptivsohn so betrachtet wird, als ob er ein wirklicher Sohn sei, so ist das nur ein bequemer Ausdruck dafür, daß er bestimmte Rechte genießen soll, ebenso wie der wirkliche Sohn. Und weil es auf diese Beziehung zu den Rechten ankommt und diese in beiden Fällen gleich ist, darum kann der Adoptivsohn so betrachtet werden. Es liegt bei der „Fiktion“, wenn sie zulässig sein soll, immer eine bestimmte Beziehung auf logische Gültigkeit vor, die „Fiktion“ fordert ihrerseits geradezu die logische Gesetzmäßigkeit und hat nur innerhalb ihrer einen Sinn. Es ist also nicht möglich, daß die Fiktion diese logische Gesetzmäßigkeit aufhebe und zerstöre.

Der Fehler der Als-Ob-Philosophie liegt darin, daß die Berechtigung der Fiktion überschätzt wird, indem sie einseitigerweise aus ihrer beschränkten Bedeutung heraus, die sie als praktisches Mittel besitzt, gleichsam zu einem Universalmittel der Erkenntnis gemacht wird. Diese Annahme wird nur möglich auf Grund der biologischen Voraussetzung, daß das Erkennen

ein bloßes Mittel im Kampf ums Dasein sei, ein Mittel zur Lebenserhaltung. Aber ist das Erkennen wirklich von diesem bloß biologischen Standpunkt aus so nützlich? Wäre nicht für die Lebenserhaltung ein sicherer Instinkt vielleicht nützlicher? Doch auch angenommen einmal, das Erkennen sei biologisch durchaus zweckmäßig für den Organismus, so ist damit ja noch gar nichts entschieden über die logische Gültigkeit. Das Erkennen als empirisch-praktischer Lebensprozeß ist etwas anderes als die logisch-systematische Gesetzmäßigkeit, welche die Voraussetzung für jede Erkenntnis und Erfahrung bildet. Die Frage nach der erfahrungsmäßigen Entstehung und dem praktischen Zweck ist eine andere als die nach der logischen Geltung und der Wahrheit, nach dem Sinn innerhalb des Systems der Erkenntnis. Das Erkennen des einzelnen Individuums ist empirisch mit dessen Seelenleben entstanden und vergeht, aber die logische Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis bleibt davon unberührt. Der sprachliche Ausdruck eines Satzes wechselt, ja er braucht überhaupt nicht ausgesprochen zu werden, aber die Wahrheit als solche gilt. Das Gravitationsgesetz Newtons galt, auch bevor Newton es entdeckte, er hat nur eine Formulierung der gesetzmäßigen Beziehungen gefunden, und diese Formulierung braucht durchaus keine endgültige zu sein; wie man aber auch die Formulierung ausspricht, die gesetzmäßige Beziehung, das Gesetz selbst gilt.

Der biologische Charakter des einzelnen Erkenntnisvorgangs in seiner organischen Funktion kann demnach nicht über den Wert der Erkenntnis überhaupt und über die systematisch-logische Gesetzmäßigkeit entscheiden. Die biologischen Voraussetzungen des Positivismus, wie sie auch Vaihinger macht, können nicht von sich aus eine Logik und Erkenntnislehre begründen, denn die logischen Gesetze sind in ihrer systematischen Geltung nur aus sich selbst zu begreifen, nicht aus ihrer empirischen Darstellung und Formulierung, die etwas Zufälliges ist, während die Geltung Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit besitzen kann. In allgemeingültigen und notwendigen Gesetzen aber muß Erkenntnis verankert sein, wenn überhaupt Erkenntnis möglich sein soll. Jede Leugnung dieser Forderung, jeder Versuch einer Begründung der Erkenntnis in psychischen oder physischen organischen Akten, jeder Versuch, die logischen Gesetze abhängig zu machen von etwas Wirklichem, sie zum bloßen Mittel des Handelns oder einer organischen Funktion zu machen, führt zu einem Subjektivismus und Relativismus, der die Möglichkeit jeder Erkenntnis überhaupt aufhebt und sich auf Schritt und Tritt widerspricht, da es gar nicht möglich ist, auch praktisch nicht, ohne den Anspruch auf Allgemeingültigkeit auszukommen. Wer einen Satz ausspricht, der will, daß dieser irgendwie anerkannt wird, er meint, darin eine Wahrheit auszudrücken, er verlangt, daß dieser Wahrheit zugestimmt wird, — sonst verhielte er

sich sinnlos. Wäre die Wahrheit völlig subjektiv, so könnte sie gar nicht ausgedrückt und mitgeteilt werden.

Die Fiktion hat ihre Bedeutung als praktischer Kunstgriff für den erfahrungsmäßigen Prozeß des Denkens, sie ist ein Mittel, dessen wir Menschen unserer psychischen Organisation gemäß uns bedienen, aber sie ist nur ein untergeordnetes Mittel, das nur einen Sinn hat, wenn logische Gültigkeit besteht und wenn es einem bestimmten Zweck logischer Erkenntnis dient, also eine mathematische, juristische oder sonstwelche Beziehung ausdrücken soll, die sonst vielleicht schwer formulierbar ist. Die Fiktion enthält demnach nicht das Wesen der Erkenntnis selbst. Unsere Erkenntnis läßt sich nicht auflösen in biologisch zweckmäßige Fiktionen, sondern sie ist als logische Erkenntnis begründet in der gesetzmäßigen Einheit des logischen Systems. Die Als-Ob-Betrachtung Vaihingers, als allgemeine Methode angewandt, würde nicht nur an inneren logischen Widersprüchen krankens, sondern auch eine gewisse ethische Unwahrhaftigkeit in sich bergen. Wenn man nur so denkt und so handelt, als ob etwas wäre, wenn es auch tatsächlich nicht so ist, ja wenn man vom Gegenteil überzeugt ist und nur aus dem Gesichtspunkt praktisch-biologischer Zweckmäßigkeit so handelt, so macht man den Schein, ja die Lüge zum Prinzip, und das würde einen logischen wie einen ethischen Bankerott bedeuten.

Die Philosophie Vaihingers ist die letzte und erkenntnistheoretisch am meisten durchgebildete Form des naturwissenschaftlichen Positivismus. Aber gerade an ihr treten auch die Einseitigkeiten dieser ganzen Richtung zutage. Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, mit der mechanisch-naturwissenschaftlichen oder der entwicklungsgeschichtlichen Anschauung das Ganze des Denkens und des Seins begreifen zu können, wenn man die Naturwissenschaft Richter sein läßt über das Geistesleben in seiner ganzen Mannigfaltigkeit, wenn man logische und ethische Gesetze aus dem wirklichen Naturverlauf erklären will, wenn man den naturwissenschaftlichen Standpunkt als allein herrschend hinstellt und nur naturwissenschaftlich faßbare Tatsachen anerkennt. Die Geisteswissenschaften und die philosophischen Wissenschaften lassen sich nicht von der Naturwissenschaft aus begründen. Die mechanisch-naturwissenschaftliche und die entwicklungsgeschichtlich-biologische Methode haben nur eine begrenzte Bedeutung.

## **6. Der Neovitalismus und der Versuch einer Überwindung der mechanischen Naturauffassung (Reinke und Driesch).**

Es gibt auch in der Gegenwart genug philosophisch interessierte Naturwissenschaftler, welche Grenzen der naturwissenschaftlichen Methode anerkennen, aber es entsteht dabei die wichtige Frage, wo diese Grenzen

nun liegen und wie sie zu bestimmen sind. Der Physiologe Emil du Bois-Reymond hatte in einer berühmten Rede 1872 über „die Grenzen der Naturerkenntnis“ gesprochen und die Grenzen darin gefunden, daß die Naturwissenschaft einmal nicht das Wesen von Kraft und Materie ergründen könne und daß sie anderseits unfähig sei, die Entstehung geistiger Vorgänge aus materiellen Bewegungen zu begreifen. So ist nach seiner Ansicht unser Naturerkennen eingeschlossen zwischen zwei Grenzen, die ihm ewig vorgeschrieben sind<sup>1)</sup>. Man kann an du Bois-Reymonds Bestimmungen Kritik üben, aber er weist jedenfalls mit Recht darauf hin, daß die Naturwissenschaft durch ihre Prinzipien selbst auf eine Naturphilosophie hinweist und diese zu ihrer Ergänzung eine Philosophie des Geistes verlangt.

Wenn die naturwissenschaftliche Anschauung im 19. Jahrhundert ihr Gebiet durch die biologische Entwicklungslehre, wie sie besonders im Darwinismus ihre Ausprägung fand, wesentlich erweiterte, so stieß diese Erweiterung doch auch bald auf Widerstand. So zeigte sich z. B. gerade auf Grund naturwissenschaftlicher Forschung, daß die mechanische Auslese durch natürliche Zuchtwahl, die Darwin als Prinzip hinstellte, doch nur eine begrenzte Gültigkeit habe, daß durch sie nicht die Entwicklung in ihrer ganzen Eigenart erklärt werde. Darwin suchte das Prinzip des Zweckes auch aus der organischen Natur zu eliminieren, ließ die Entwicklung sich rein nach den Geboten der Naturnotwendigkeit im Kampf ums Dasein vollziehen. Die Variationen der Arten sind nach Darwin zufälliges Ergebnis, und man hat die Selektionslehre geradezu eine „Zufallstheorie“ genannt. Die Leugnung wirkender „Zwecke“ in der Natur entsprach der mechanisch-naturwissenschaftlichen Methode, wie sie auf dem Gebiet der anorganischen Natur Erfolge gefeiert hatte.

Aber es fragte sich, ob man die Zwecke entbehren könne, ob nicht die mechanische Methode ergänzt werden müsse durch eine teleologische. Eine solche Zweckbetrachtung hatten im Altertum Platon und Aristoteles geübt, ja sie der mechanischen Auffassung übergeordnet, aber diese Zweckbetrachtung ging allzusehr ins Metaphysische. Nun kann man versuchen, den Begriff der Naturkausalität mit dem der Teleologie zu versöhnen, indem man in dem kausalen Geschehen selbst ein Gerichtetsein auf einen bestimmten Zweck annimmt, ohne daß darum der kausale Verlauf gestört zu werden braucht. Man läßt Zwecke irgendwie der Natur immanent sein, ist aber bestrebt, nicht solche Zwecke von außen in die Natur hineinzutragen, sondern jede subjektive, anthropomorphistische Betrachtungsweise abzulehnen.

<sup>1)</sup> E. du Bois-Reymond, Über die Grenzen der Naturerkenntnis (3. Aufl., Leipzig 1873), S. 32.

Das Problem des Zweckes tritt dem Naturwissenschaftler innerhalb der Natur hauptsächlich bei der Frage nach dem Wesen des organischen Lebens entgegen. Im Gegensatz zu der anorganischen Natur, wo die mechanische Naturkausalität herrscht, scheint auf dem Gebiet des organischen Lebens doch noch etwas hinzuzukommen. Das Leben des Organismus ist nicht bloße Bewegung einer Maschine, sondern es scheinen da von innen aus gestaltende, wollende, zwecksetzende Prinzipien mitzusprechen, das Individuum handelt nicht nur nach naturgesetzlicher Notwendigkeit, sondern es handelt nach Zwecken.

Nun nahm man früher auch naturwissenschaftlich ein besonderes Lebensprinzip, eine „Lebenskraft“ an, aus der die Entstehung des organischen Lebens zu erklären sei, das war die Ansicht des Vitalismus. Aber dieser Begriff der Lebenskraft war ein bloßer Aushilfebegriff, ein Wort, das nichts erklärte, und überdies gab man ihm meist einen metaphysischen Sinn, blieb also nicht im Bereich des Naturwissenschaftlichen. Die Lebenskraft war ein *asylum ignorantiae*. Philosophisch hat den Begriff der Lebenskraft Herm. Lotze in einem berühmten Artikel in Rud. Wagners Handwörterbuch der Physiologie 1843 kritisiert, naturwissenschaftlich wurde er durch die Darwinsche Entwicklungslehre beiseite geschoben.

Aber die Frage nach der Zweckmäßigkeit und Zwecktätigkeit der Organismen verstummte doch nicht. Es machten sich Bedenken geltend gegen eine ausschließliche Wirkung zufälliger mechanisch-biologischer Ursachen im organischen Leben. Der Naturforscher K. E. v. Baer betonte, daß die Variation, die für die Auslese der Arten in Betracht komme, ebensogut schädlich als nützlich sein könne, daß auf rein mechanische Weise kein Entwicklungsfortschritt erzielt werde. Er nahm besondere „zielstrebige Kräfte“ an. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts lebte die vitalistische Lehre wieder auf in dem sog. Neovitalismus. Philosophen wie Naturforscher haben diese Richtung vertreten. Unter den Philosophen war es besonders Ed. von Hartmann, der für die Organismen besondere „leitende und ordnende Oberkräfte“ annahm, die unbewußt sein und zweckmäßig wirken sollen<sup>1)</sup>.

Auf dem Boden des Neovitalismus steht der Kieler Botaniker Johannes Reinke (1843 geb.), der 1899 ein vielgelesenes Buch „Die Welt als Tat“ erscheinen ließ (Berlin 1899, 5. Aufl., 1908), 1905 folgte eine „Philosophie der Botanik“ (Leipzig 1905). Reinke nimmt für die Entwicklung des organischen Lebens besondere intelligente Kräfte an. In der anorganischen Natur bestehen lediglich mechanische, kausal wirkende Ursachen, in der belebten Natur gibt es auch Ziele und Zwecke. Die Möglichkeiten der Fortpflanzung, der Vererbung und der Entwicklung heben die Organismen

<sup>1)</sup> Vgl. besonders Ed. v. Hartmann, Das Problem des Lebens. (Sachsa 1906.)

über das Niveau der Maschinen. In ihnen können nach Reinke keine bloß kausal wirkenden Energien, die wahllos und zwecklos wirken, bestimmend sein, sondern es müssen richtunggebende Kräfte vorhanden sein. Reinke nennt sie „Dominanten“. Diese Dominanten stehen über den Energien und lenken sie, wirken richtend und bestimmend, aber sie können nichts ohne die Energien hervorbringen. Energien sind also eine Bedingung für ihr Wirken. Es gibt nun verschiedene Arten von Dominanten: Arbeitsdominanten, die hauptsächlich die chemischen Änderungen im Organismus besorgen, und Gestaltungsdominanten, die aufbauend wirken.

Die Dominanten werden geradezu als intelligente Kräfte angesehen. Die Betrachtung der Zweckmäßigkeit in der organischen Natur infolge des Wirkens der Dominanten führt Reinke zur Annahme, daß die Organismen einer transzendenten Intelligenz, einer kosmischen Vernunft ihr Dasein verdanken. Mit der Annahme eines solchen transzendenten, göttlichen Wesens wird nach Reinke die Zweckmäßigkeit nach einer anderen Seite betrachtet. Das intelligente, zwecksetzende Prinzip stellt sich nach der einen, der Natur immanenten Seite in den Dominanten dar, nach der transzendenten Seite als kosmische Vernunft. Gott wird aus seiner Wirksamkeit erschlossen durch eine Art physiko-teleologischen Beweis, der allerdings durch Kant bereits als Scheinbeweis kritisiert worden ist. Gott ist Erfinder und Werkmeister, er ist sowohl transzendent als auch immanent, ähnlich wie Aristoteles das angenommen hatte. Die göttliche Intelligenz hat zu Anfang eine Menge ähnlicher Urzellen ins Leben treten lassen und damit das Leben geschaffen. Aus der Kombination der Intelligenz mit den Energien entstehen in den Organismen die Dominanten. Die Selektion, die Darwin als maßgebendes Entwicklungsprinzip hingestellt hatte, dient nach Reinke nur bei der Ausgestaltung der Organismen zur Regulation gewisser Einzelheiten, sie kann keine zweckmäßigen Organe schaffen, aber verbessern. Durch die Dominanten ist die Natur vergeistigt. In den sog. Geisteswissenschaften haben wir es zum Unterschied von den Naturwissenschaften, wo die Beziehung auf Naturenergien grundlegend ist, nur mit Dominanten und ihren Erzeugnissen zu tun.

Die Philosophie von Reinke ist nicht besonders tief und nicht besonders scharfsinnig. Die Begriffe sind nicht genügend kritisch-philosophisch durchdacht, und es fehlt eine strenge Beweisführung. Die Annahme von Dominanten ist doch zu wenig begründet, zumal Reinke selbst gestehen muß, daß er nicht wisse, „wie die Dominanten auf ein materielles System einwirken“<sup>1)</sup>. Die Art der Einführung des metaphysischen göttlichen Prinzips ist etwas voreilig, sie beruht auf einem zweifelhaften Analogie-

<sup>1)</sup> J. Reinke, Philosophie der Botanik (Leipzig 1905, Natur- und kulturphil. Bibl., Bd. 1), S. 57.



schluß. Reinke bietet keine kritische Metaphysik, sondern nur eine anthropomorphistische Weltansicht, die wissenschaftlich nicht gesichert ist. Aber Reinke hat jedenfalls den interessanten Versuch gemacht, Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft mit der Weltanschauung des Christentums zu versöhnen.

Ein philosophisch weit scharfsinnigerer und originellerer Vertreter des Neovitalismus ist Hans Driesch (geb. 1867), der zuerst Zoologe war und sich dann ganz der Philosophie zugewandt hat.

Drieschs naturwissenschaftliche und naturphilosophische Lehren sind enthalten in den Schriften: „Die Seele als elementarer Naturfaktor“ (Leipzig 1903), „Naturbegriffe und Natururteile“ (Leipzig 1904), „Der Vitalismus als Geschichte und Lehre“ (Leipzig 1905, Natur- und kulturphil. Bibl., Bd. 3), „Philosophie des Organischen“ (2 Bde., Leipzig 1908, 2. Aufl. 1921). Später hat Driesch sein eigentliches philosophisches System entwickelt in den Werken: „Ordnungslehre“ (Jena 1912), „Die Logik als Aufgabe“ (Tübingen 1913), „Leib und Seele“ (Leipzig 1916), „Wirklichkeitslehre“ (Leipzig 1917), „Wissen und Denken“ (Leipzig 1919).

H. Driesch ist ein anregender Denker, der ganz seine eigenen Wege geht, wenn er auch in seinen philosophischen Schriften mancherlei Berührungspunkte mit zeitgenössischen Denkern wie Rehmke, Volkelt, Husserl, und Bergson hat.

Naturwissenschaftlich ist Driesch zweifellos gegenwärtig der bedeutendste Vorkämpfer der neovitalistischen Lehre. Er hat mit großer Sachkenntnis und viel Scharfsinn Argumente gegen eine mechanistische Maschinentheorie des Lebens geltend gemacht. Der Neovitalismus leugnet eine bloß mechanische Erzeugung und eine mechanische Entwicklung des organischen Lebens, und zwar nicht von metaphysischen Spekulationen aus, sondern auf Grund naturwissenschaftlicher Beobachtung. Driesch führt hauptsächlich drei seiner Ansicht nach entscheidende Argumente gegen die Maschinentheorie an. Das erste Argument gründet sich auf die „Differenzierung harmonisch-äquipotentieller Systeme“. Driesch hat gefunden, daß sich gewisse ontogenetische Elementarorgane niederer Organismen, z. B. das Ektoderm der Gastrula eines Seesterns, in beliebig viel Teile in verschiedener Richtung zerlegen lassen und daß sich doch die Teile zu einem ganzen Organ entwickeln, das nur kleiner ist als das normale. Die Teile haben, wie Driesch sich ausdrückt, die gleiche „prospektive Potenz“, sie bilden äquipotentielle Systeme, und zwar, da die wirklichen Endprodukte in einer Art von Harmonie stehen, harmonisch-äquipotentielle. Die Tatsache, daß durch die Teilung nicht etwa bloße Fragmente entstehen, sondern ganze Organismen in verkleinertem Maßstab, läßt sich nach Driesch auf maschinellem Weg nicht erklären. Denn wo gäbe es eine Maschine, die als Ganzes wirkte und von der jeder beliebige, größere oder kleinere Teil ein ebensolches Ganzes mit denselben Funktionen darstellen könnte? Bei einem harmonisch-äquipotentiellen



System müßte nach Driesch dieselbe „unbekannte, sehr komplizierte Maschine“ vollständig sowohl in dem Gesamtvolumen wie in jedem Teilvolumen enthalten sein, und zwar in verschiedenen gleichen oder ungleichen Teilvolumina in derselben Weise: eine solche Vorstellung, zu der die Maschinentheorie führen müßte, hält Driesch für absurd. Für ihn beweist die Tatsache harmonisch-äquipotentieller Systeme, daß die Formbildung des Organismus nicht in physikalischer oder chemischer Weise erklärt werden kann, sondern daß ein neuer elementarer Faktor zu Hilfe genommen werden muß, nämlich die Entelechie, und daß damit die Eigen-gesetzlichkeit, die Autonomie des Lebens gegenüber dem Anorganischen festgestellt ist. Das materiell-mechanische Geschehen geht nur auf Gleichförmigkeit, während die „Entelechie“ eine Individualisation bewirkt. Das Wort Entelechie hat Driesch von Aristoteles entnommen, ohne daß er damit seine Lehre mit der aristotelischen identifizieren will.

Während das erste Argument sich nur mit der Tatsache der Differenzierung harmonisch-äquipotentieller Systeme befaßt, geht das zweite Argument von der Frage der Genese komplex-äquipotentieller Systeme aus, d. h. es sucht zu zeigen, daß auch die Entwicklung und Vererbung nicht etwa durch eine maschinelle Beschaffenheit der Keimzellen zu erklären wäre. Organismen pflanzen sich durch fortgesetzte Zellteilung fort. Eine Maschine aber könnte sich so ohne Zerstörung ihrer Eigenart niemals teilen, sie müßte dann ja in jedem Teil ganz vorhanden sein, sich fortgesetzt teilen und doch immer ganz bleiben, was nach Driesch ganz unbegreiflich wäre. Die individuelle Formbildung der folgenden Generation von Lebewesen ist nicht maschinell zu verstehen, nur die Entelechie kann die wahre Grundlage der Vererbung abgeben.

Das dritte Argument Drieschs gründet sich auf eine Analyse der organischen Bewegungen, der willkürlichen „Handlungen“ von Tieren und Menschen. Jede Handlung wird nicht nur durch den Reiz bestimmt, sondern durch die ganze Erfahrung des Individuums selbst, es besteht eine „historische Reaktionsbasis“, wie Driesch sagt. Das Erleben wird gleichsam aufgespeichert und wirkt mit, nun aber nicht in mechanischer Reproduktion wie beim Phonographen, sondern mit einer ganz bestimmten individuellen Zuordnung entsprechend dem gegebenen Reiz. Auf einen Reiz, etwa einen Befehl hin: „Überlegen Sie sich das und teilen Sie mir das Resultat morgen um 3 Uhr mit“, wird das seelische Leben nach einer ganz bestimmten Richtung hin in Bewegung gesetzt und eine ganz bestimmte individuelle Handlung erfolgt auf Grund des seelischen Erlebens zu bestimmter Zeit. Die Basis für die Reaktion wird in ihrer Eigenart überhaupt erst geschaffen, und zwar mit Rücksicht auf freie Zerlegbarkeit der Teile. Eine solche Individualität der Zuordnung kann nach Driesch keine Maschine besitzen, keine Maschine kann „Handlungen“ aus-

lösen, wie es die Organismen tun. Es widerspricht dem Begriff der Maschine, „daß da ein Etwas ist, welches (und zwar in individueller Zuordnung zu individuellen Reizen, die in ihren physischen Einzelheiten beliebig geändert werden können, ohne ihre Dasselbigkeit einzubüßen), dasjenige verwertet, was ihm durch die Zufälligkeiten seiner Geschichte aufgeprägt wurde“<sup>1)</sup>. Das reaktionsbestimmende Moment bei der Handlung muß etwas Seelenähnliches sein. Driesch nennt die Entelechie, die er auch hier als maßgebend annimmt, im Hinblick darauf „Psychoid“. Diesen Beweis aus dem Begriff der Handlung verwendet Driesch auch als Argument gegen den psychophysischen Parallelismus. Driesch leugnet, daß es eine lückenlose physikalisch-chemische Naturkausalität gäbe, und betont die Notwendigkeit, außer materiell-maschinellen Faktoren auch andere wirken zu lassen.

Jedenfalls hat Driesch energisch die Eigentümlichkeit des organischen Lebens hervorgehoben und scharf gegen die Ansprüche der bloß mechanistischen Naturauffassung Front gemacht. Seine Entelechien sind naturwissenschaftlich schärfer bestimmt als Reinkes Dominanten. Über die Stichhaltigkeit der Argumente im einzelnen wird die biologische Forschung noch zu entscheiden haben. In der gegenwärtigen Biologie stehen die mechanistische Auffassung, wie z. B. W. Roux mit seiner „Entwicklungsmechanik“ vertritt, und die vitalistische Auffassung, die neuerdings z. B. in E. Becher wieder einen philosophischen Verfechter gefunden hat<sup>2)</sup>, noch in lebhaftem Streit. Gerade von der Biologie aus hat man sich auch philosophischen Problemen genähert, Forscher wie O. Hertwig, Kammerer, Üxküll führen in das Gebiet der Philosophie, und anderseits hat man sich von Seiten der Philosophie aus mit den Grundlagen der Biologie beschäftigt: so A. Stöhr (Der Begriff des Lebens, Heidelberg 1909), N. Hartmann (Philosophische Grundfragen der Biologie, Göttingen 1912). Hier liegen noch mancherlei ungelöste Probleme, naturwissenschaftlich wie philosophisch.

H. Driesch hat sich in seinen letzten Werken weit über das naturwissenschaftliche Bereich erhoben und ein eigenes philosophisches System aufgestellt. Die Urtatsache der Philosophie ist nach Driesch der Satz: „Ich weiß, daß ich etwas weiß“. „Philosophie ist Wissenslehre, d. h.: die Gesamtheit des Wissens vom Wissen als ein gefügemäßig geordnetes Ganze“<sup>3)</sup>. Drieschs Ausgangspunkt ist ein methodischer Solipsismus. Er nimmt nur das Ich als notwendige Voraussetzung an, und dieses Ich ist ihm etwas, was „nicht Gegenstand oder Begriff, d. h. Gesetztes sein kann, ja ein Etwas, was es in ganz und gar anderer Weise gibt als alles

<sup>1)</sup> H. Driesch, Leib und Seele (Leipzig 1916), S. 41.

<sup>2)</sup> E. Becher, Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen (Leipzig 1917).

<sup>3)</sup> H. Driesch, Wirklichkeitslehre (Leipzig 1917), S. 1.

andere“<sup>1)</sup>. Der Standpunkt des unmittelbaren Selbstbewußtseins wird hier an den Anfang gesetzt. Aber Driesch strebt gleich darüber hinaus. Ich weiß, so meint er, nicht nur, daß Etwas ist, sondern geordnetes Etwas, ich weiß, was Ordnung ist und kraft welcher Kennzeichen das Etwas geordnetes Etwas ist, ich habe „Urwissen von Ordnung und Ordnungszeichen“. Daß ich am Etwas Ordnung „schaue“, das gehört auch zur Urtatsache des Philosophierens. Als erster Teil der Philosophie ergibt sich danach die Ordnungslehre oder Logik. Sie ist die Lehre von den Ordnungsformen dessen, was ich mir gegenüber habe, die Lehre von der Gesamtheit der Ordnungszeichen. „Die Ordnungslehre untersucht alles, was Etwas, was Gegenstand, d. h. bewußt Gehabtes im unmittelbaren Sinne ist und will es in seine Ordnungsletztheiten zerlegen“<sup>2)</sup>. Das Etwas oder der Gegenstand wird hier im allgemeinen Sinn genommen, noch keineswegs irgendwie individuell bestimmt. Alles Denkbare, mag es noch so verschieden sein, Konkretes oder Abstraktes, selbst Imaginäres ist doch Etwas. Driesch sucht nun die Ordnungsletztheiten oder Letztesbestandteile. Die „Setzung“ ist das Urmittel des Denkens bei seinem Ordnungsgeschäft. Als erste Ursetzung erscheint die des Seins: „indem das Ich sich seine Erlebtheit überhaupt gegenüber setzt, setzt es das Sein“<sup>3)</sup>. Aber das Denken erfafßt nicht nur Sein, sondern Dieses-Sein, Dasein. Das Dasein bedeutet aber irgendeinen, aus der Erlebtheit bewußt herausgehobenen Ausschnitt. Mit solcher Heraushebung des Dieses-sein ist zugleich das Ordnungszeichen der Verschiedenheit, des Nicht-dieses gewonnen. So gelangt Driesch von dem Etwas ausgehend zu den allgemeinsten Ordnungssetzungen (Solches, Bezogen, Mitgesetzt, So-sein). Er schreitet weiter nach dem Grundsatz der Sparsamkeit der Setzungen oder der unbedingt notwendigen Setzungen, aber das ist ihm nicht ein bloß praktisch-ökonomisches Prinzip wie den Positivisten. Nicht weil es praktisch ist, geht das Denken so vor, sondern weil es eben „sein Weg“ ist, „der Weg macht sein Wesen aus“<sup>4)</sup>.

Damit werden also allgemeinste Begriffe und Sätze der Logik gewonnen. Aber eine Schwierigkeit ergibt sich, sobald nun von diesem rein Logischen ein Übergang nach der Wirklichkeit zu gesucht wird. Die als Dieses gesetzten Etwas der allgemeinen Ordnungslehre waren nur unmittelbare Gegenstände oder Begriffe, denen kein selbständiges Dasein zukam. Nun aber muß Driesch doch darüber hinauskommen, wozu er eine neue Form von Ordnungssetzung einführt, nämlich die Setzung Werden, die nicht aus den Ursetzungen abgeleitet werden kann, sondern

<sup>1)</sup> H. Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 8.

<sup>2)</sup> H. Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 3.

<sup>3)</sup> H. Driesch, Ordnungslehre (Jena 1912), S. 38.

<sup>4)</sup> H. Driesch, Ordnungslehre, S. 11.

wie Driesch mit einem von Husserl übernommenen Ausdruck sagt, nur vom Ich „erschaut“ wird. Die Setzung Werden bedeutet zunächst nur einen Versuch, einen Wunsch, sie erweist noch nicht den Besitz der Ordnung. Aber diese Setzung kann, „so erschaut es eben das um Ordnung urwissende Ich als eine ‚glückliche Tatsache‘, — zum Ausgang einer sehr fruchtbaren Lehre sich gestalten, wenn der Begriff des mittelbaren Naturgegenstandes eingeführt wird, das heißt eines ‚Gegenstandes‘, welcher durch einen unmittelbar gehabten bewußten Inhalt nur ‚gemeint‘ wird, eines Gegenstandes, welcher von der Ordnungslehre betrachtet wird, als ob er in Selbständigkeit als immer derselbe eine da wäre, auch wenn ich nicht um ihn weiß“<sup>1)</sup>. So kommt das Ich von der Setzung aus an der Hand der Erlebtheit zu den „Dingen“, zu einem Reich mittelbarer Gegenständlichkeit, es gelangt zu den Ordnungssetzungen Natur, Naturgegenstand, Naturwerden. Anschauliche Erlebtheiten, die einen Werdezusammenhang als mittelbare Gegenstände im Raum bilden, sind Natur. Dann aber muß das Ich noch ein anderes Reich gemeinter Gegenständlichkeit setzen, das ist „meine Seele“. Darunter ist nicht das reine ursprünglich habende Ich, das nicht Objekt ist, verstanden, sondern das Ich als bewußt gehabtes Etwas. „Meine Seele“ hat nun Kennzeichen des Werdens und des Seins, des Tuns und Vermögens: Denken, Wollen, Sinnlichkeit usw. So gelangt Driesch zur Seelenordnungslehre, zur Psychologie.

MX  
Zweifellos bietet Drieschs Ordnungslehre einen bedeutsamen Versuch einer allgemeinen Gegenstandslogik. Aber besonders an zwei Stellen wird man Bedenken nicht unterdrücken können. Einmal an dem solipsistischen Ausgangspunkt. Darf die Logik von dem Ich und dem unmittelbaren Erleben des Ich ausgehen, auch wenn dieses Ich ein reines, noch nicht material bestimmtes ist? Oder ist nicht vielmehr der gesetzmäßige Beziehungszusammenhang des Systems, die Ordnung selbst notwendige Voraussetzung? Die Setzung des Ich bedeutet bereits eine Zerreißung der ursprünglichen Einheit, in der die Erkenntnis begründet sein muß, denn es muß dem Ich immer ein Anderes, ein Gegenstand, der nicht Ich ist, gegenübergesetzt werden. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt gehört aber nicht an den Anfang der Philosophie, denn dieser Gegensatz wird selbst erst gesetzt, und er setzt logisch-systematische Beziehung voraus. Das Etwas oder das Gegebene schlechtweg als geordnetes, logisch bezogenes Etwas ist noch gar nicht dem Ich irgendwie gegenübergestellt, denn es gibt in dieser rein logisch-gegenständlichen Sphäre noch kein Ich. Der Gegensatz zwischen Ich und Welt, Subjekt und Objekt ist vielmehr eine spätere erkenntnistheoretische Voraussetzung, das Gegebene als rein logischer Gegenstand enthält davon noch nichts.

<sup>1)</sup> H. Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 5.

Mit dieser falschen Voraussetzung hängt es zusammen, daß Driesch keinen rechten Übergang zum Werden finden kann. Hier ist der zweite Punkt, an dem die Kritik einsetzen muß. Man wird sich gewiß nicht davon befriedigt fühlen, daß es eben eine glückliche Tatsache sei, wie das Ich Werden erschauen und die mittelbaren Gegenstände der Natur und der Seele setzen könne. Indem Driesch nicht allgemeinlogische Gegenstände überhaupt, sondern bereits besondere unmittelbare, vom Ich erlebte Gegenstände als Erstes setzt, erschwert er sich den Übergang zu den mittelbaren Gegenständen. Die logische Ableitung versagt da. Ein Fortgang vom allgemeinlogischen Gegenstand aus ist aber nur möglich, wenn in dem Allgemeinlogischen bereits notwendig die Tendenz auf eine Inhaltserfüllung liegt, wenn das Logische das bestimmende Bestimmbare ist, das in immer näherer Bestimmung notwendig hinführt auf das individuelle Einzelne der Wirklichkeit.

Auf seine Ordnungslehre hat Driesch seine Wirklichkeitslehre, eine Metaphysik folgen lassen. Driesch drängt damit über den solipsistischen Standpunkt der Ordnungslehre hinaus. Es genügt nicht, daß die Gegenstände der Natur und der Seele nur als mittelbare Gegenstände, als ob sie selbständig wären, gesetzt werden, sie sind als einzelne grundsätzlich ich-fremde, wirkliche Gegenstände. Solche ich-fremden Gegenstände, wie sie die Wirklichkeitslehre aufnimmt, werden nicht nur geordnet, sondern erkannt. Die Ordnungslehre gibt das unmittelbar Gehabte, das Bekannte, nun aber soll zu der bekannten Folge der Grund gesucht werden. Nicht mehr bloße Als-Ob-Gegenstände, sondern Gegenstände an sich sollen jetzt bestimmt werden, die aber natürlich doch auch „Gegenstände für mich“ d. h. Erscheinungen sein müssen. Aber während die Ordnungslehre auf dem nach Driesch sicheren Boden des unmittelbar Erlebten stand, müssen wir uns im Bereich der Wirklichkeitslehre auf Wahrscheinlichkeitsvermutungen beschränken, da wir nur auf dem Wege einer Induktion von der Folge zum Grund gelangen. Drieschs Metaphysik ist eine induktive Metaphysik, die zum Teil sich mit Gedanken Ed. v. Hartmanns und Leibniz' berührt. Der Weg der Wirklichkeitslehre ist der Weg „vorsichtiger denkhafter Erfindung“, ausgehend von der Erfahrung. Der erste Abschnitt der Wirklichkeitslehre ist Erkenntnislehre als Lehre von der Möglichkeit und vom Wege des Erkennens des Wirklichen. Driesch fragt jetzt nach den Urdingen im Naturraum, nach Beziehungen zwischen den Dingen usw. Dadurch, daß die reinen Ordnungsbegriffe als wirkliche ausgedeutet werden, gelangt er zu dem wirklichen Beziehungsgefüge des Raums, zur Materie, zum Naturgeschehen. Weiterhin aber stößt er in der Wirklichkeitslehre auf die Freiheitsfrage und die Gottesfrage. Freiheit gilt für ihn als „grundsätzliche Nichtbestimmtheit im Werden“, und die Freiheitsfrage ist geknüpft an die Frage „des Vor-

bestimmtseins überpersönlicher Ganzheit im Wirklichen“, sie ist ein Teil der Gottesfrage. Auf der höheren Stufe der Metaphysik werden die Fragen von Tod und Unsterblichkeit aufgerollt. Als letztes Wirkliches, als das denkhaft und sachlich Unbedingte, alles Bedingende wird Gott angenommen. Durch den Gottesbegriff versucht Driesch einen gewissen Ausgleich zu finden zwischen den zwei Welten des Wirklichen, derjenigen der Ganzheit, Form, Seele und derjenigen der Unganzheit, des Zufälligen, der Materie.

Gott ist das unbedingte, alle Form bedingende Ganze. Er hat „wie der Sämann den Samen aufs Feld wirft, schaffend Materie gleichsam ausgestreut in ein Beziehungsverhältnis, das er ihr mitgab“<sup>1)</sup>. Die letzten metaphysischen Fragen, ob Gott pantheistisch oder theistisch zu denken ist, sind nach Driesch wissenschaftlich unentscheidbar. So geht die Wirklichkeitslehre am Schluß ins Geheimnisvolle, Rätselhafte, von dem es kein Wissen mehr gibt.

Drieschs Gedankengänge sind im einzelnen interessant und tief, aber man wird doch über Grundfragen mit ihm streiten müssen und etwa von seiner Behandlung der Freiheitsfrage, der Unsterblichkeitsfrage, der Gottesfrage kaum befriedigt sein. Aber wie Driesch mit seiner Ordnungslehre auf eine allgemeine reine Logik und Gegenstandslehre weist, die ein dringendes Erfordernis für die gegenwärtige Philosophie ist, so weist er mit seiner Wirklichkeitslehre auf die Notwendigkeit einer allgemeinen Prinzipienwissenschaft vom Sein hin, auf eine neue Metaphysik, die von den Irrtümern der alten dogmatischen Metaphysik gereinigt sein soll.

Die Philosophie Drieschs nimmt einen merkwürdigen Gang. Von rein naturwissenschaftlichen Problemen ist sie ausgegangen, und durch eine logische Gegenstandslehre hindurch ist sie in ein Bereich des Glaubens gelangt, das fern von aller Naturwissenschaftlichkeit liegt.

## II. Die geisteswissenschaftliche Richtung.

So sehr die Naturwissenschaften und ihre Methode in der Neuzeit und besonders im 19. Jahrhundert als maßgebend hervortraten, so waren sie doch nicht allein herrschend in dem Ganzen des wissenschaftlichen und kulturellen Lebens und namentlich nicht in dem deutschen Geistesleben. Denn gerade im deutschen Geistesleben hat sich immer eine starke geisteswissenschaftliche Strömung neben der naturwissenschaftlichen oder im Gegensatz zu ihr geltend gemacht. In dem Philosophen Leibniz, dem universellsten deutschen Gelehrten, finden wir beide Richtungen vereinigt, im 18. Jahrhundert trennen sie sich dann. Kant neigt doch mehr zur naturwissenschaftlichen Seite, die geisteswissenschaftliche Rich-

<sup>1)</sup> H. Driesch, Wirklichkeitslehre, S. 344.

tung aber lebt hauptsächlich in den Weltanschauungen unserer poetischen Klassiker. Herder mit seinen geschichtsphilosophischen Ideen ist hier vor allem zu nennen. In der nachkantischen Philosophie des 19. Jahrhunderts bricht diese Strömung dann wieder stark hervor. Die Fragen nach dem Wesen und dem Wert des Individuums, nach der Geschichte und der Kultur gehören hierher. In der Romantik werden diese Fragen mit ihrer ganzen Problemhaftigkeit wach, auf die tiefen Rätsel des geistigen Lebens und auf die Bedeutung der Individualität wird da hingewiesen. In der Philosophie sind Fichte, Schelling, Schleiermacher die Verkünder dieses Geistes. Und weiter setzt sich die geisteswissenschaftliche Richtung fort etwa in Hermann Lotze, bei ihm wieder in eigentümlicher Weise verbunden mit naturwissenschaftlichen Tendenzen. Aber auch im Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Richtung, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts nach der Alleinherrschaft strebte, machte sich die geisteswissenschaftliche Richtung besonders gegen Ende des 19. Jahrhunderts und im 20. Jahrhundert wieder stark geltend.

### 1. Der historizistische Intuitionismus (W. Dilthey).

Als ein Erbe romantischer Lebenssehnsucht, als ein Sucher nach den Tiefen des Geisteslebens, als ein von romantischem Gefühl durchtränkter und doch feinsinnig abwägender, nacherlebender Geist, so erscheint uns Wilhelm Dilthey (1833—1912), der Biograph Schleiermachers, der in sich selbst etwas von dem Wesen dieses Romantikers trug, welcher doch zugleich ein großer Wissenschaftler war. Was Dilthey auszeichnete, war sein tiefes, geschichtliches Verständnis, mit dem er Individuen der Vergangenheit begriff und sie einordnete in die ganze Zeit, in die Lebenszusammenhänge der Kultur. Und so wurden ihm auch die philosophischen Systeme zum Ausdruck großer geistiger Strömungen, er wußte sie einzuordnen in die ganzen Kulturbewegungen. Eben weil er bei seiner Fähigkeit historischen Verstehens und seinem umfassenden Wissen immer weitverzweigte Beziehungen nach den verschiedenen Richtungen des Lebens suchte und fand, deshalb wohl gelang es ihm eigentlich nicht, ein vollendetes Werk zu schaffen, deshalb sah er immer nur neue Aufgaben, neue Linien zu großen Lebenszusammenhängen.

Diltheys „Leben Schleiermachers“ (I, Berlin 1870) bietet viel mehr als der Titel vermuten läßt. Es ist hier ein ganzes Stück geistigen Lebens der romantischen Zeit charakterisiert, und es werden philosophische Zusammenhänge von Kant, ja von Herder und Leibniz her aufgedeckt. Von Diltheys philosophiegeschichtlichen Arbeiten sind namentlich die eindringlichen Untersuchungen zu nennen, die unter dem Titel „Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation“ im II. Band der „Gesammelten Schriften“ vereinigt sind (Leipzig u. Berlin 1913), Untersuchungen, die z. B. wertvolle Aufschlüsse über die Entwicklung des Pantheismus von Giordano Bruno bis Goethe geben und für die Kenntnis der Geistesgeschichte des 15.—18. Jahrhunderts



wichtig sind. Auf Grund handschriftlichen Materials hat Dilthey „Die Jugendgeschichte Hegels“ bearbeitet (Abh. d. Berl. Akademie 1905 u. Ges. Schriften, Bd. 4, 1921). Aber die philosophiegeschichtliche und geistesgeschichtliche Tätigkeit ist nur eine Seite an Dilthey. Er sucht sich auch systematisch über die philosophischen Grundlagen der Geisteswissenschaften klar zu werden, und seine Untersuchungen hierüber sind philosophisch seine bedeutsamsten Leistungen. Dilthey wollte den Naturwissenschaften gegenüber die eigentümlichen, selbständigen Methoden der Geisteswissenschaften auf Grund reichen geschichtlichen Materials erkenntniskritisch begründen. Er wollte eine großangelegte „Kritik der historischen Vernunft“ liefern. Den Anfang dazu hat er mit dem I. Band seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (Leipzig 1883) gemacht, der den „Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte“ bot. Eine Fortsetzung dazu bilden eine Reihe von systematischen Abhandlungen: so der erkenntnistheoretische Aufsatz „Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und sein Recht“ (Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1890), dann die „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1894), „Beiträge zum Studium der Individualität“ (Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1896), „Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften“ (Sitzungsber. d. Berl. Akademie 1905), die letzte und bedeutendste Abhandlung ist betitelt „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (Abh. d. Berl. Akademie 1910).

Von den Fragen nach Wesen und Grundlagen der Geisteswissenschaften kommt Dilthey auch zur Frage nach dem Wesen der Philosophie selbst. Philosophie ist ihm Weltanschauung, und sie steht als solche in Beziehung zu dem individuellen wie dem kulturellen Lebenszusammenhang. In dem Sammelwerk „Kultur der Gegenwart“ hat Dilthey im Band „Systematische Philosophie“ (Teil I, Abt. 6, 3. Aufl., Berlin u. Leipzig 1921) einen Abschnitt „Das Wesen der Philosophie“ veröffentlicht; zu dem von Frischeisen-Köhler herausgegebenen Sammelband „Weltanschauung, Philosophie und Religion“ (Berlin 1911) hat er einen interessanten Beitrag „Die Typen der Weltanschauung“ beigezeichnet.

Aber damit ist die Wirksamkeit Diltheys noch nicht erschöpft. Auch auf dem Gebiet der Poetik und Ästhetik hat er sich verdient gemacht. Vor allem sein Aufsatz über „Die Einbildungskraft des Dichters“ (Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, Leipzig 1887) und seine von tiefstem inneren Verständnis zeugenden Studien über Goethe, Novalis und Hölderlin in dem Buch „Das Erlebnis und die Dichtung“ (Leipzig 1905, 7. Aufl. 1921) sind hier zu nennen.

Diltheys Philosophieren steht in bewußtem Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Methode. Er will die besondere philosophische Methode der Geisteswissenschaften finden und wendet sich gegen den Positivismus, der etwa, wie das Comte versucht hat, eine naturwissenschaftliche Gesellschaftslehre, eine Soziologie konstruiert. Für Dilthey gibt es keine solche Wissenschaft von der Gesellschaft, und die Naturwissenschaft steht für ihn in einem fundamentalen inneren Gegensatz zu den Geisteswissenschaften als den Wissenschaften, die sich um Geschichte und Psychologie gruppieren. Dennoch hat Dilthey etwas Gemeinsames mit dem Positivismus und steht er unter Einflüssen der positivistischen Richtung. Auch er lehnt nämlich die Metaphysik ab und will von der Erfahrung ausgehen. Aber Erfahrung ist ihm weder Sinneserfahrung, wie sie der Positivismus zur Grundlage macht, noch rationale, logisch-begriffliche Erfahrung, wie sie Kant und die Kantianer annehmen, — sondern

Erfahrung ist ihm inneres, geistiges Erleben. Nicht von der Empfindung und nicht vom Denken müssen wir nach Dilthey ausgehen, sondern von dem Ganzen des Lebens, dem Lebenszusammenhang, der Ich und Welt in ursprünglicher Einheit verbindet. „Die letzte Wurzel der Weltanschauung ist das Leben. In unzähligen einzelnen Lebensläufen über die Erde verbreitet, in jedem Individuum wieder erlebt und, da es als bloßer Augenblick der Gegenwart der Betrachtung sich entzieht, in der nachklingenden Erinnerung festgehalten, anderseits wie es sich in seinen Äußerungen objektiviert hat, nach seiner ganzen Tiefe in Verständnis und Interpretation vollständiger erfassbar als in jedem Innewerden und Auffassen des eigenen Erlebnisses — ist das Leben in unserem Wissen in unzähligen Formen uns gegenwärtig und zeigt doch überall dieselben gemeinsamen Züge.“ Von jedem Individuum aus schafft das Leben „sich seine eigene Welt“<sup>1)</sup>. Lebensstimmungen bilden die Unterschicht für die Ausbildung der Weltanschauung. Durch die Beziehung zum Leben steht die philosophische Weltanschauung nach Dilthey ohne weiteres der religiösen und der dichterischen nahe. Nur entspringen religiöse Weltanschauungen aus dem eigenen Lebensbezug des Menschen, haben etwas Subjektives, Gefühlsmäßiges und sind durchtränkt von dem Glauben „an die Anwesenheit einer übersinnlichen Wirkungskraft“ in Dingen und Menschen. Auch die Dichtung ist „Darstellung und Ausdruck des Lebens“<sup>2)</sup> und hat einen Weltanschauungszug, aber am Kunstwerk „wird ein Singulares, in den Sinnen Gegebenes zum ideellen Ausdruck der Lebensbezüge erhoben“<sup>3)</sup>. In der Philosophie wird der religiösen und der dichterischen Weltanschauung gegenüber die Forderung nach „allgemeingültigem Wissen“ erhoben. Aber auch jede philosophische Weltanschauung ist der Ausdruck eines Individuums, einer Zeit, einer Nation, abhängig von geschichtlich kulturellen und naturhaften Bedingungen, jede echte Weltanschauung ist „eine Intuition, die aus dem Darinnesein im Leben selbst entsteht“<sup>4)</sup>. Es gibt daher nicht eine absolutgültige Weltanschauung, sondern nur Typen von solchen. Jeder der Typen „umfaßt Wirklichkeits-erkenntnis, Lebenswürdigung und Zwecksetzung“<sup>5)</sup>. Die Verschiedenheit der metaphysischen Systeme weist auf grundsätzliche Unterschiede in der Stellungnahme dem Leben gegenüber und auf Unterschiede im Wesen des Lebens selbst.

Dilthey unterscheidet drei solcher Weltanschauungstypen. Der erste Typus ist der des Naturalismus, dem Demokrit, Hobbes, Hume u. a. an-

<sup>1)</sup> Weltanschauung, Philosophie und Religion, herausg. v. Frischeisen-Köhler (Berlin 1911), S. 7.

<sup>2)</sup> W. Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung (3. Aufl., Leipzig 1910), S. 177.

<sup>3)</sup> Weltanschauung, Philosophie und Religion, S. 21.

<sup>4)</sup> Weltanschauung, Philosophie und Religion, S. 29.

<sup>5)</sup> Weltanschauung, Philosophie und Religion, S. 28.

gehören; er zeigt in der Erkenntnistheorie sensualistische oder materialistische Tendenzen, ethisch praktisch läßt er den Willen zum Genuß zutage treten oder neigt zum Determinismus, zu einer resignierten Unterwerfung unter den „übermächtigen und fremden Weltlauf“. Ihm steht gegenüber als zweiter Typus der Idealismus der Freiheit, der sich auf Tatsachen des Bewußtseins gründet. Im Altertum sprach sich diese Weltanschauung in der idealistischen Lehre von einer bildenden Vernunft aus, wie wir sie bei Anaxagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles finden, eine andere Form bildet dann das Christentum mit der Lehre von Gott als dem Welterschöpfer, und in verschiedenen Umgestaltungen lebt dieser Weltanschauungstypus bis zur Transzendentalphilosophie Kants und seiner Nachfolger und der dichterischen Konzeption dieser Weltanschauung in Schiller. Der dritte Typus ist derjenige des objektiven Idealismus, der im Gegensatz zu dem aktiven Verhalten des Idealismus der Freiheit sich in einem kontemplativen, beschaulichen Verhalten ausdrückt, der eine universelle Harmonie aller Dinge findet und von einem Mitgefühl mit dem Weltganzen beseelt ist, also mehr in die Richtung des Pantheismus geht. Heraklit, Parmenides, Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Schopenhauer, Schleiermacher sind seine Vertreter.

Von diesen drei Weltanschauungstypen ist keiner allein berechtigt. So gelangt Dilthey nicht zu einem einheitlichen philosophischen System, sondern nur zu einer Typenlehre. Er verzichtet darauf, die letzten Rätsel des Seins zu lösen, er will nicht die Prinzipien erkennen und ergründen, er beschreibt nur den Reichtum des Lebens und seinen Sinn nach den typischen großen Auffassungen, in denen er sich offenbart. Nicht logisch-systematische Erkenntnis des Seienden verlangt er, sondern er will ein geschichtliches Verstehen der Mannigfaltigkeit des Lebens in seiner Entwicklung gewinnen. In dieser Betrachtungsweise liegt die eigentümliche Größe, aber auch die Beschränkung von Dilthey. Es war ihm nicht möglich, ein einheitliches, in sich begründetes, logisch-philosophisches System zu liefern. Er hat feinsinnige geschichtliche und psychologische Betrachtungen gegeben, aber keine Logik der Philosophie und der Geisteswissenschaften, keine systematische Begründung. Die historizistische Auffassung führt zu einem gewissen Relativismus, der es vermeidet, systematische Wertungen und Entscheidungen zu fällen.

So hat Dilthey das Verhältnis von Natur- und Geisteswissenschaften, um dessen Bestimmung er sich bemüht, auch nicht vom systematischen Standpunkt aus gesehen, sondern von einem geschichtlichen und psychologischen. Auch hier findet er Unterschiede im Erleben. Vom Erleben aus kommt seiner Ansicht nach das Ich erst zum Glauben an die Realität der Außenwelt, wie Dilthey in einem Akademie-Aufsatz ausgeführt hat. Nicht aus einem Denkbzusammenhang stammt dieser Glaube,

sondern „aus einem in Trieb, Willen und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens“, aus der Erfahrung der Widerstände, auf die unsere Impulse stoßen, gewinnen wir erst die Außenwelt. Hier zeigt sich der Gegensatz Diltheys gegen die transzendente Methode Kants, sein Gegensatz gegen jede intellektualistische Deutung des Seins. Das Leben ist für ihn etwas Irrationales, nicht mit den Erkenntnisformen der Logik zu Fassendes. Ein solcher Irrationalismus ist aber doch eine Metaphysik —, und Dilthey will doch die Metaphysik ablehnen. In Wahrheit ist seine Philosophie durchtränkt von einer romantischen Lebens- und Geschichtsauffassung, einer Metaphysik, die vom „Erleben“ ausgeht.

Dilthey stellt das Bereich der Naturwissenschaften scharf dem der Geisteswissenschaften entgegen: dort in den Naturwissenschaften wird „im Erkennen der physische Gegenstand geschaffen“, hier in den Geisteswissenschaften entsteht „im Verstehen ein geistiges Objekt“<sup>1)</sup>, dort herrscht das Gesetz kausaler Veränderung, in der geistigen Welt kommt es auf Werte und Zwecke der Individualität an. Im Verhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen liegt nach Dilthey die Begründung der Geisteswissenschaften, das Erleben der eigenen Zustände und das Verstehen des objektivierten Geistigen hat für sie eine grundlegende Bedeutung. „Verstehen setzt ein Erleben voraus, und das Erlebnis wird erst zu einer Lebenserfahrung dadurch, daß das Verstehen aus der Enge und Subjektivität des Erlebens hinausführt in die Region des Ganzen und des Allgemeinen“<sup>2)</sup>. Das „Verstehen“ wird demnach von Dilthey als ein besonderer geistiger Akt gegenüber dem Erkennen betrachtet. Wir verstehen, was wir innerlich erleben und nacherleben, was wir uns zu eigen machen, wie wenn wir das seelische Verhalten eines anderen, etwa seine Trauer, mitfühlen; wir erkennen, was uns als ein Gegenstand fremd gegenübersteht, wie wir mathematische oder physikalische Gesetze erkennen. Das Verstehen ist etwas Unmittelbares, das Erkennen etwas Mittelbares.

Bei dieser Bedeutung der seelischen Funktion des Verstehens und der Rolle des Individuums in den Geisteswissenschaften muß natürlich die Psychologie für Dilthey eine hervorragende Stellung einnehmen. Dilthey weist jede naturwissenschaftliche, aber charakteristischerweise auch überhaupt jede konstruktive, erklärende Psychologie ab. Er will keine Hypothesen, keine Erklärungen, nur eine beschreibende und zergliedernde Psychologie kann die Grundlage der Geisteswissenschaften bilden. Eine solche Psychologie muß Lebenszusammenhänge, teleologische Strukturzusammenhänge des Seelischen aufdecken. Aber diese geistigen

<sup>1)</sup> W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Abh. d. Berl. Akademie 1910), S. 10.

<sup>2)</sup> W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Abh. d. Berl. Akademie 1910), S. 73.

Lebenszusammenhänge sind nicht die einzelnen seelischen Erlebnisse des Individuums, sondern die Zusammenhänge „des inneren Lebens in einem typischen Menschen“. Diltheys Typenlehre tritt hier wieder hervor.

Anstelle der systematischen Bestimmtheit in logisch-gegenständlicher Gesetzmäßigkeit ist bei Dilthey der Begriff des „Typus“ getreten. Aber dieser Begriff beweist letzten Endes doch das Streben nach einer logischen Einordnung und andererseits die Unfähigkeit, vom bloßen „Erleben“ aus zu einer solchen Einordnung zu kommen. Dilthey vernachlässigt die Frage nach der logischen Geltung und der logischen Struktur der Wissenschaften, er würdigt nicht die logische Bedeutung der Erkenntnis. Vom Erleben aus gewinnt er kein Wissenschaftssystem, muß er sich vielmehr mit unbestimmten Typen und geschichtlichen Stufen behelfen, um nicht im Subjektivismus stecken zu bleiben, kann er keine letzten Entscheidungen über Probleme fällen. So feinsinnig seine Analysen sind, so sind sie doch wesentlich psychologisch und historisch, — auch seine Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften beruht auf strukturpsychologischer Analyse, gibt keine logisch-gegenständliche Einteilung. Diese seine Analysen bedürfen daher einer Ergänzung durch logisch-philosophische Begründung.

Diltheys geisteswissenschaftliche Betrachtung ist von einer Reihe seiner Schüler fortgesetzt worden. Unter ihnen sind besonders zu nennen: Max Frischeisen-Köhler, der eine tiefere, erkenntnistheoretische Begründung der Diltheyschen Lebensphilosophie versucht hat („Wissenschaft und Wirklichkeit“, Leipzig 1912), Eduard Spranger, der Gedanken Diltheys für die Pädagogik, die Geschichtsphilosophie und die Kulturphilosophie fruchtbar gemacht hat („Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft“, Berlin 1905, „W. v. Humboldt und die Humanitätsidee“, Berlin 1909, „W. v. Humboldt und die Reform des Bildungswesens“, Berlin 1910, „Lebensformen“, Halle a. S. 1921), Hermann Nohl, der die Weltanschauungstypenlehre weiter ausgebaut hat („Die Weltanschauungen der Malerei“, Jena 1908, „Stil und Weltanschauung“, Jena 1920) und Georg Misch („Geschichte der Autobiographie“, I, Leipzig 1907), der sich an die philosophiegeschichtliche Betrachtungsweise Diltheys anschließt. Paul Menzer (geb. 1873) verwertet selbständig Diltheysche Gedanken in Verbindung mit erkenntnistheoretischen und ethischen Lehren Kants zu einer idealistischen Weltanschauung („Weltanschauungsfragen“, Stuttgart 1918).

## 2. Der noologische Idealismus (R. Eucken).

Man könnte die Weltanschauung Diltheys seiner eigenen Typenlehre gemäß als die eines objektiven Idealismus bezeichnen, denn etwas von dem mitfühlenden, pantheistischen Sicheinleben in die Dinge steckt in ihr, etwas von kontemplativer Beschaulichkeit und ästhetischer Freude an

der Harmonie des Daseins. Wenn man nun ihr gegenüber nach einer Form des „Idealismus der Freiheit“ in der Philosophie der Gegenwart sucht, so wird man auf die Philosophie Rudolf Euckens (geb. 1846) stoßen.

R. Eucken hat eine Menge Schriften philosophiegeschichtlichen wie systematischen Inhalts veröffentlicht. Manche davon behandeln wissenschaftliche Einzelprobleme, andere sind für weitere Kreise bestimmte Zusammenfassungen. Bekannt geworden ist namentlich seine großzügige Darstellung der „Lebensanschauungen großer Denker“ (Leipzig 1890, 15 u. 16. Aufl. 1921). Von seinen systematischen Arbeiten, die meist dasselbe Grundthema seiner Weltanschauung variieren, seien genannt: „Die Einheit des Geisteslebens im Bewußtsein und Tat der Menschheit“ (Leipzig 1888), „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt“ (Leipzig 1896, 4. Aufl. 1921), „Der Wahrheitsgehalt der Religion“ (Leipzig 1901, 4. Aufl. 1920), „Grundlinien einer neuen Lebensanschauung“ (Leipzig 1907, 2. Aufl. 1913), „Die Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart“ (Leipzig 1907, 3. Aufl. 1912), „Der Sinn und Wert des Lebens“ (Leipzig 1908, 4. Aufl. 1914), „Erkennen und Leben“ (Leipzig 1912), „Zur Sammlung der Geister“ (Leipzig 1913), „Mensch und Welt“ (Leipzig 1918).

Euckens Weltanschauung ist eine durch und durch idealistische, sie ist verwandt mit dem nachkantischen deutschen Idealismus, vor allem mit der Fichteschen Philosophie. Wie für Fichtes System die Tathandlung des Ich eine grundwesentliche Bedeutung besitzt, so trägt auch Euckens Philosophie einen aktiven, ethischen Charakter, sie will nicht bloße Wissenschaft sein, sondern eine idealistische Lebens- und Weltanschauung, sie will gestaltend eingreifen in die Bewegungen des gegenwärtigen Lebens, sie will aufbauen und reformieren. Man hat einen solchen Aktivismus geradezu in Beziehung zu dem Pragmatismus gebracht, aber er unterscheidet sich von diesem durch die ganz idealistische Tendenz. Im Gegensatz steht Euckens Philosophie zu allem Materialismus und Naturalismus, aber auch zu einem bloß logisch-erkenntnistheoretischen Idealismus, wie ihn die Neukantianer vertreten. Das Erkennen ist für Eucken in dem Leben gegründet, und dem Sinn und Wert des Lebens gilt seine Frage, er kämpft um einen geistigen Lebensgehalt. Sein Problem ist: wie muß das Leben beschaffen sein, damit es Sinn und Gehalt, einen inneren Zusammenhang besitzt, und wie muß das Erkennen sein, damit es möglichst viel Lebensgehalt aufweist?

Aus der Problematik des Lebens der Gegenwart heraus, aus der Betrachtung der Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit des modernen Lebens und der Erkenntnis von der Unhaltbarkeit dieser Lage ergibt sich für Eucken die Notwendigkeit einer neuen, höheren Lebensanschauung. „Sollen wir solche Zersplitterung und Herabdrückung des Lebens wie ein unentrinnbares Schicksal ertragen, oder ist es möglich, ihr entgegenzuwirken und eine der Spaltung überlegene Einheit zu suchen?“<sup>1)</sup> Nach

<sup>1)</sup> R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung (2. Aufl., Leipzig 1913), S. 50 f.



Einheit, nach Tiefe, nach Ewigkeit verlangt Eucken, angesichts aller Unruhe, Zwiespältigkeit und Oberflächlichkeit<sup>1)</sup>. Wenn die modernen Lebensordnungen auch das menschliche Dasein tausendfach bereichert haben, so haben sie das doch „auf Kosten seines geistigen Gehalts getan; sie haben das Innenleben verkümmern lassen“<sup>2)</sup>. Infolgedessen ist bei allem Reichtum der Kultur „eine Krisis des geistigen Lebens und ein geistiger Notstand unverkennbar“<sup>3)</sup>. Demgegenüber behauptet Eucken die Selbständigkeit des Geisteslebens, nur dadurch gewinnt ihm das Leben einen Sinn, und nur durch die Anerkennung und praktische Durchführung dieser These ist seiner Ansicht nach eine Erhebung über die Wirrnis der Gegenwart möglich.

Die Naturwissenschaft hatte den Menschen ganz in die Natur hineingestellt, sie hat ihn zu einem bloßen Naturwesen gemacht, einem Glied in der Kette des naturgesetzlich bestimmten Daseins. Aber der Geist des Menschen überschreitet die Grenzen des bloßen Naturdaseins, innerhalb dessen es „kein wesentlich Ganzes und kein selbständiges Inneres“<sup>4)</sup> geben kann, der Mensch stellt sich der Natur gegenüber, schon indem er sie betrachtet, denkend sich aneignet, wissenschaftlich begreift, er wächst hinaus über die Natur und sprengt seine Naturbedingtheit durch die Macht des Geistes. Das Denken schafft neues Leben, eine neue Welt, es stellt sachliche Gliederungen, Zusammenhänge, Systeme, Ganzheiten her gegenüber dem zwecklosen Durcheinander der Natur, es erhebt sich aus der zeitlichen Welt des Werdens in eine zeitlose Welt der Wahrheit. Das Leben wird damit von der Bindung nach außen befreit, und es kann sich eine „bei sich selbst befindliche Innerlichkeit“ entwickeln. Eine „Zurückverlegung des Lebens, ein Selbständigwerden und ein Machtgewinnen innerer Kräfte“ ergibt sich dadurch, eine „fortschreitende Vergeistigung der Religion, der Moral, des Rechts und der gesamten Kultur“ wird erstrebt und erzielt. Das geistige Leben erhebt sich über die Natur, tritt in einen Zustand des „Beisichselbstseins“, wird ein selbständiges Ganzes gegenüber dem bloß Naturhaften.

Aber in diesem Streben des Menschen nach einem Geistesleben scheint ein unerträglicher Widerspruch zu liegen. Wohl erzeugt der Mensch Gedanken und erhebt sich über die Natur, aber seine Gedanken sind doch immer bloß menschliche Gedanken, und er bleibt als einzelner Mensch doch gebannt in den Kreis der Natur. Zwei Wirklichkeiten stehen sich jetzt gleichsam im einzelnen Menschen gegenüber: die Natur und sein subjektives Geistesleben; und sein Streben über die Natur hinaus

<sup>1)</sup> R. Eucken, *Erkennen und Leben* (Leipzig 1913), S. 158 f.

<sup>2)</sup> R. Eucken, *Grundlinien* (2. Aufl.), S. 48.

<sup>3)</sup> R. Eucken, *Grundlinien* (2. Aufl.), S. 50.

<sup>4)</sup> R. Eucken, *Grundlinien* (2. Aufl.), S. 55.



scheint unfruchtbar zu bleiben, weil es doch immer an die Natur gebunden ist. Soll das nicht sein und soll das Geistesleben einen Sinn haben, dann darf es kein bloß subjektives Produkt bilden, sondern muß einen höheren, selbständigen, objektiven Wert besitzen. Die „Entwicklung übersinnlichen Lebens darf nicht als ein bloßes Erzeugnis unserer Lage, nicht als eine Privatangelegenheit der Menschheit gelten, sondern als Eröffnung, Erweisung, Betätigung einer tiefer begründeten und bei sich selbst befindlichen Wirklichkeit; sie kann nicht aus den bloßmenschlichen Kräften und Bedürfnissen, sondern nur aus der inneren Bewegung des Alls entsprungen sein“<sup>1)</sup>. Das Geistesleben ist nicht etwa nur eine Zutat des Menschen zu der Natur, nicht ein unwirkliches Erzeugnis des Denkens oder ein bloßes Gebilde menschlichen Schaffens, sondern es erschließt erst die wahrhafte, metaphysische Wesenheit der Wirklichkeit selbst. Wir müssen „im Geistesleben ein dem Menschen überlegenes Weltleben anerkennen, das sich ihm mitteilt und ihn erhöht“<sup>2)</sup>. Nicht subjektiv psychologisch ist es begründet, sondern objektiv metaphysisch, in ihm erst offenbart sich uns der Sinn des Ganzen der Welt, und damit stehen wir erst in einer notwendigen Beziehung zum All. Dem Geistesleben eigentümlich ist „die Bewegung zum Ganzen hin“, die „Führung des Lebens vom Ganzen her“<sup>3)</sup>, und die geforderte Einheit kann nicht der Vielheit und Zufälligkeit entstammen, sondern muß ursprünglich da sein und wirken. Das Geistesleben muß ein Gesamtleben jenseits der einzelnen Individuen bilden.

Lebendiges  
Welt  
Kraft

Jedoch „mit dem bloßen Begriff eines Bei-sich-selbst-Seins der Wirklichkeit und eines Wirkens des Ganzen durch alle Mannigfaltigkeit“ scheint noch wenig erreicht zu sein, der Begriff muß erst zu einem Motiv geistiger Tat werden und auf das Leben wirken. Die Wendung erhält ihre Bedeutung erst dadurch, „daß damit eine Umwandlung aller Größen erfolgt und neue Entwicklungen des Lebens ersichtlich werden“. Die Selbsttätigkeit muß sich „im geistigen Leben und Schaffen als Volltätigkeit“ erweisen<sup>4)</sup>. Bei solcher Auffassung ist die Wirklichkeit nicht „etwas Totes, Zerstreutes und Gegebenes“, sondern „Lebendiges, Bei-sich-selbst-Befindliches, von unablässiger Tätigkeit Getragenes“<sup>5)</sup>. Das Geistesleben stellt eine selbständige „Tatwelt“ dar, es ist eine neue Stufe des Alls und besitzt einen Weltcharakter.

Die Eigentümlichkeit des Geisteslebens besteht nun aber auch darin, daß es sich entwickelt und sich selbst steigert, es ist ja Bewegung, Leben,

<sup>1)</sup> R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (3. Aufl.), S. 25 f.

<sup>2)</sup> R. Eucken, Grundlinien (2. Aufl.), S. 71.

<sup>3)</sup> R. Eucken, Grundlinien (2. Aufl.), S. 72.

<sup>4)</sup> R. Eucken, Grundlinien (2. Aufl.), S. 81.

<sup>5)</sup> R. Eucken, Grundlinien (2. Aufl.), S. 75.

und es besitzt eine Geschichte. Im steten Kampf mit der gegebenen Welt nur setzt es sich als selbständiges durch und behauptet es sich. Die Gegensätze und Hindernisse dürfen nicht verdunkelt werden, sondern immer aufs neue muß der Geist mutig vordringen und alle Hemmungen durch Tatkraft überwinden. Drei Stufen macht das Geistesleben in seiner Entwicklung durch. Die erste Stufe ist die der Weltbildung. Hier gewinnt der Geist den Zustand der Ablösung, der Befreiung vom bloß Menschlichen, das Geistesleben zeigt sich als Leben in innerlich verbundenen Komplexen der Wissenschaft und der Moral. Auf der zweiten Stufe macht sich das Bestreben geltend, die äußere und die innere Seite des Lebens in Gemeinschaft zu bringen, die Kraft des Geistes durch die Vergeistigung des Sinnlichen zu erproben. Das Leben wird jetzt zum Schaffen. Diese zweite Stufe ist die der Werkbildung, wie sie sich in der Kunst und im sozialen Leben zeigt. Es offenbart sich hier „das Vermögen fester Gestaltung“, und damit erhält der Geist eine Befestigung. Aber das Werk, in dem sich jetzt das Geistesleben ausdrückt, schließt sich nach außen ab, legt das Leben starr fest, kann sich vom Menschen lösen und ihn überwältigen. Darum muß auch diese Stufe überwunden werden. Das Werk muß verwandelt werden in die freie Entfaltung eines geistigen Selbsts. Das universale Selbst des Geistes muß errungen werden durch die Kraft der Konzentration, die zu einer Verinnerlichung führt. Das geschieht auf der dritten Stufe, derjenigen der Selbstbildung.

So entwickelt sich das Geistesleben in Freiheit. Die freie Tat unterscheidet das selbständige geistige Leben „von aller natürlichen Entwicklung, allem bloßen Hervorgehen aus einem Gegebensein aufs deutlichste“. „Nur in freier Tat wurzelt das Weltleben des Geistes mit seinem Gegensatze zu allem natürlichen Lebensdrange, nur die freie Tat gibt dem Leben den Stand der Beweglichkeit, in dem ein Zusammenschießen der Kräfte zum Werk erfolgen kann, nur die freie Tat läßt endlich das Selbst durch das Werk gewinnen. Die freie Tat ist in dem allen unmittelbar auch eine ethische Tat, sofern aus der Freiheit immer auch ein Gesetz entspringt, welches das Handeln bindet. Eine Unterordnung, ja Aufopferung ist das unerläßliche Gegenstück an jenem Selbstleben des Geistes; so bildet die deutliche Ausprägung des ethischen Charakters der Bewegung einen Prüfstein ihrer Echtheit“ <sup>1)</sup>.

Euckens Philosophie zeigt demnach eine ethische Spitze, so daß sie geradezu als ethischer Idealismus bezeichnet werden kann. Zugleich aber tritt bei dieser Auffassung des Geisteslebens die Wendung zum Metaphysischen zutage. Das Geistesleben ist im Absoluten verankert. Im geschichtlichen, zeitlichen Werden offenbaren sich bleibende, zeitlose Wahr-

<sup>1)</sup> R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (3. Aufl., Leipzig 1918), S. 50.

heiten und Werte. „Ohne das unablässige Wirken einer absoluten und zeitlosen Wahrheit inmitten alles Wechsels und Wandels, aller Ungereimtheit und Irrung gäbe es keine Gesamtbewegung, nicht einmal ein Streben nach Wahrheit und Wirklichkeit“ <sup>1)</sup>.

Von solcher ethischen und metaphysischen Fundierung seines Idealismus aus gelangt Eucken auch leicht zur Religion, und gerade auf religionsphilosophischem Gebiet hat er eine starke Wirkung ausgeübt. Auch die Religion ist für Eucken nicht etwa ein nachträglich hinzukommender, sondern ein innerlich notwendiger Bestandteil des Geisteslebens, ja ohne Religion als durchdringende Macht ist überhaupt kein rechtes Streben nach Geistigkeit möglich <sup>2)</sup>. Religion beruht auf der „Gegenwart des göttlichen Lebens im Menschen“, sie „entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eignen Wesens“ <sup>3)</sup>. Aber die Anerkennung des Göttlichen muß sich umsetzen in energische Tat. Aktivität, nicht Kontemplation fordert Eucken auch auf religiösem Gebiet. Die Gottheit steht dem Menschen nicht fremd gegenüber, Menschliches und Göttliches sind sich nicht entgegengesetzt, sondern die Entwicklung des Einen ist zugleich Bekräftigung des Anderen. Das freie Wirken des Menschen bedeutet nicht einen Widerspruch zu der göttlichen Allmacht oder eine Abschwächung der Bedeutung göttlicher Gnade, sondern Freiheit und Selbstbetätigung des Menschen sind geradezu die „allerhöchste Bewährung“ dieser Gnade. Damit wird die auf Freiheit, auf die Autonomie des Willens begründete Moral in Verbindung zur Religion gebracht. Moral setzt sich nicht in Gegensatz zur Religion, sondern sie ist recht verstanden „selbst der Haupterweis der Religion, die Bekundung der Gegenwart eines absoluten Lebens“ <sup>4)</sup>. Dieses absolute Leben des Göttlichen ist nicht einfach als transzendent aufzufassen, sondern es muß auch dem Menschen und der Welt immanent sein. Es muß „sowohl weltüberlegen als innerhalb der Welt wirksam sein, die Bewegung muß sowohl über die Welt hinaus- als in die Welt zurückgehen“ <sup>5)</sup>. Damit versucht Eucken die Begriffe der Transzendenz und der Immanenz des Göttlichen in eigenartiger Weise zu verbinden, wie schon Aristoteles, freilich mit anderer Ausgestaltung, eine solche Versöhnung erstrebt hatte.

Religion ist „die unentbehrliche Vollendung des gesamten Geisteslebens“. Alle Bewegungen des geistigen Lebens gelangen zu keinem Abschluß, ja sie verlieren ihren Halt und Grund, wie Eucken sagt, „wenn nicht die Wendung zur Religion sie ins Ganze, Prinzipielle, Absolute

<sup>1)</sup> R. Eucken, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt (3. Aufl.), S. 51.

<sup>2)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl., Leipzig 1912), S. 195.

<sup>3)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl.), S. 143.

<sup>4)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl.), S. 155.

<sup>5)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl.), S. 154.

erhebt, so daß schließlich die Wahrheit und das Recht unseres gesamten Geisteslebens an dieser Wendung hängt“<sup>1)</sup>. Hier ist deutlich die prinzipielle Bedeutung der Religion für die ganze Euckensche Philosophie hervorgehoben. Das Streben nach Geistigkeit bliebe als bloß menschliches ein hoffnungsloser Irrwahn; erst dadurch, daß der Mensch ein unmittelbares Verhältnis zu den unendlichen, ewigen Werten des Geistes erringt, wie das sich in der Religion offenbart, erhält sein Streben einen sicheren Grund, eine objektive, kosmische Bedeutung. Das Geistige ist jetzt nicht mehr ein episodisches Geschehnis, ein Erlebnis des Menschen, es ist vielmehr Teil einer neuen lebendigen Wirklichkeit, einer höheren, absoluten Welt, die sich über die Natur erhebt und in der der Mensch mit Recht das Ziel seiner geistigen Entwicklung sieht. Erst die Religion gewährt die Garantie, daß die Ansprüche des Geistes keine Illusionen sind und daß die Werte der geistigen Welt nicht wie Windhauch vergehen.

Die Religion verbindet den Geist mit dem Universum, erweitert und vertieft das Geistesleben zum inneren Alleben selbst. Sie ist zunächst notwendig universale Religion und als solche eine neue Stufe der Wirklichkeit, nämlich die des geistigen Allebens. Aber gerade wenn so der Geist zu dem Unendlichen, dem Ewigen, dem Göttlichen in Beziehung tritt, muß doch um so stärker der Widerstand der dem Geist fremden Natur sich geltend machen. Das Geistige wird doch auch, so scheint es, immer wieder zum bloßen Mittel der Natur, das Göttliche wird zum Ungöttlichen herabgezogen. Die Natur ist dem Geist gegenüber, der sich dem Unendlichen nahe fühlt, eine widerstrebende Macht, sie ist geradezu das Böse. Die Religion kann das Böse nicht weglegen, sie erklärt es auch nicht, sie muß es vielmehr anerkennen als einen wirklichen Widerstand, der nur durch siegreichen Kampf überwunden werden kann. Eucken ist weit entfernt davon, die reale Bedeutung des Bösen abzuschwächen und es etwa zu einem bloßen Schein oder Schatten zu machen, er sieht durchaus in ihm eine positive, dem Guten entgegengestrebende Kraft, deren Unterwerfung unter die Zwecke des Geisteslebens ein schweres Problem ist. Seine Weltanschauung ist demnach keineswegs ein harmonisch-optimistischer Monismus, sondern sie beruht eher auf der Annahme eines metaphysischen Dualismus, wie ihn ähnlich manche Religionen mit der Gegenüberstellung eines göttlichen und eines teuflischen Prinzips bieten, aber dieser Dualismus ist bei Eucken nicht das letzte Wort, seine Überwindung ist die stete Aufgabe, die nur durch Kampf und geistige Tat geleistet werden kann. Die Einheit ist das Ziel, das aber nicht schon vorhanden ist, sondern erst errungen werden muß. Eine solche Einheit kann nicht durch äußerliche Verhüllung des Widerstreiten-

<sup>1)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl.), S. 178.

den hergestellt werden, sie ergibt sich nur dann, wenn das Leben von innen substantiell erhöht wird<sup>1)</sup>. Wenn es aber so ist, dann darf der Standpunkt der Religion auch nicht in der bloßen Anerkennung eines weltüberlegenen Geisteslebens bestehen, sondern dieses Geistesleben, das im Unendlichen begründet ist, muß auch in eine direkte Beziehung zum Endlichen treten, um es in sich einbeziehen zu können. Dafür ist es notwendig, daß die universale Religion zur geschichtlichen werde, daß sie eine persönliche individuelle Lebensgemeinschaft mit Gott begründe und gemeinsame Lebenskreise der religiösen Persönlichkeiten im Glauben bilde. So gewinnt die Religion sichtbare Gegenwart in der Lebensgemeinschaft der Kirche, schafft sie sich Beziehungen zum Endlichen, die ihr gerade die Möglichkeit der Bekämpfung und der Erhebung des Endlichen zum Unendlichen gestatten. Aber wenn die Religion so notwendigerweise in die geschichtliche Wirklichkeit des Endlichen herabsteigen muß, so setzt sie sich damit auch der Gefahr einer Einwirkung des menschlichen und zeitlichen Elementes, der Gefahr einer Verengung und Festlegung des geistigen Lebens aus, wie sich das in der geschichtlichen Entwicklung der Kirche oft genug gezeigt hat. Darum muß über die Verbindung mit dem Endlichen hinaus eine Wiederanknüpfung an das All selbst gefunden werden, es darf keine Veräußerlichung und Erstarrung, sondern es muß eine Konzentration auf das Innenleben eintreten. Nun erst behauptet die Religion sich, durchdringt und gestaltet sie das Leben vom geistigen Lebensmittelpunkt aus. Nun wird die Wirklichkeit erfaßt als unmittelbarer Ausdruck eines Gesamtlebens und in diesem Sinn tätig beherrscht. Damit ist die Stufe der charakteristischen Religion erreicht, die eine notwendige Ergänzung der universalen darstellt. Die universale Religion weist noch nicht das volle unmittelbare Verhältnis zum Absoluten auf, die charakteristische Religion erst lehrt, „daß sich in unserer Seele reines Beisichselbstsein des Geisteslebens als Mitteilung absoluten Innenlebens erschließe“, und fordert, „daß der Mensch dies als sein wahres Wesen anerkenne und sein Leben danach gestalte“, um damit die Widersprüche des Lebens zu überwinden<sup>2)</sup>.

In der Religion gerade tritt die Tat- und Kampfnatur des Geisteslebens hervor. Sie läßt uns die Gegensätzlichkeit und die Unergründlichkeit des Lebens erst recht fühlen und führt uns über den Naturalismus hinaus zur Anerkennung eines metaphysischen Urgrundes, mit dem wir selbst verbunden sind. Die Religion enthüllt „einen gewaltigen Riß, eine schroffe Diskontinuität in unserem Dasein, sie macht es unmöglich, dieses als ein einziges fortlaufendes Gewebe zu verstehen und den ganzen Befund der

<sup>1)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl.), S. 357.

<sup>2)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl.), S. 291.

Erfahrung in rationale Gleichungen aufzulösen“<sup>1)</sup>. Es ist eine Hauptwirkung von ihr, „die Kontraste des Lebens mit voller Kraft und Klarheit herauszustellen, alle Befriedigung beim unmittelbaren Dasein zu verleiden und unwiderstehlich daraus aufzurütteln“<sup>2)</sup>. So weckt sie den Geist zu immer neuem Streben, zu immer festerem Ausbau des selbständigen Geisteslebens. In der Religion werden die Formen der grundlegenden, der kämpfenden und der überwindenden Geistigkeit zur Auswirkung gebracht: es wird in ihr gegenüber der Natur und den einzelnen Subjekten ein selbständiges, zusammenhängendes Geistesleben behauptet, es wird dieses Geistesleben in Kampf mit Widerständen gesetzt, und es wird über die Widerstände hinaus ein neues Leben eröffnet.

Die geschichtlichen Religionen bieten nicht die Wahrheit selbst, sondern sind nur Erscheinungen der Wahrheit und Wege zu ihr. Bei ihnen besteht immer eine Spannung zwischen Tradition und unmittelbarem Leben. Das Christentum ist nach Eucken als eine ethische Erlösungsreligion die am meisten entsprechende Verkörperung der absoluten Religion, aber es bedarf einer Revision seiner überkommenen Existenzform. Der unverlierbare Kern ist von zeitlichen Umkleidungen zu befreien. Alles Enge und Anthropomorphe ist abzulegen, die Religion muß die volle Höhe des Geisteslebens wahren. Das Wesentliche jeder Religion ist die ihr eigentümliche Wirklichkeit, das ihr eigentümliche Leben, „wie es von einem Ganzen her alle einzelnen Gebiete umfaßt und durchdringt“<sup>3)</sup>. In der ethischen Gestaltung des Geisteslebens, seiner Begründung in Freiheit und Tat offenbart sich die Religion.

So hat die Religion für Eucken eine besondere Bedeutung, sie bildet den notwendigen Abschluß seines philosophischen Systems, der diesem erst Halt verleiht. Das ganze geistige und kulturelle Leben verlangt Religion. Kultur und Religion sind aufeinander angewiesen, ohne Religion gelangt die subjektive Innerlichkeit nicht zu objektiver Bedeutung in einer selbständigen Welt. Religion hat nicht nur die Aufgabe, den Einzelnen zu stützen, sondern sie soll das Ganze der Menschheit fördern, indem sie die Eigenart des metaphysischen Geisteslebens in seiner Beziehung zum Empirischen herausstellt.

Eucken hat mit seiner großzügigen aktivistisch-idealistischen Welt- und Lebensanschauung zweifellos verdienstlich gewirkt und auf weite Kreise einen Einfluß ausgeübt, nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland. Aber so sehr seine Gedanken in teilweise bestechender Weise vorgetragen sind, so muß man sie doch scharf auf ihre logisch-systematische Begründung hin prüfen. Es fragt sich, wie weit diese Welt-

<sup>1)</sup> R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl.), S. 348.

<sup>2)</sup> R. Eucken, Ebenda, S. 344.

<sup>3)</sup> R. Eucken, Ebenda, S. 409.

anschauung auch wirklich ein philosophisches System ist, das Angriffen standhalten kann, und ob Euckens Methode ausreicht für eine logisch-gegenständliche Konstituierung des Geisteslebens. Eucken nennt seine Methode eine noologische und unterscheidet sie von der psychologischen. Die noologische Methode „hat die Entfaltung selbständigen Geisteslebens bei uns zu verfolgen, jede einzelne Betätigung im Ganzen zu begründen und vom Ganzen her zu verstehen“, sie bezieht sich also auf die Tatwelt des Geistes in ihrem objektiven Zusammenhang und geht vom Ganzen zum Einzelnen, die psychologische Methode dagegen „hat das Seelenleben in seinem Dasein ins Auge zu fassen und zu ermitteln, wie das Geistesleben von ihm aus sich darstellt und wie es in ihm zur Wirkung gelangt“<sup>1)</sup>, sie hat also ein einzelnes Daseiendes zum Gegenstand und begreift das Geistesleben nur, sofern es sich auf dieses Einzelne bezieht. Aber diese Gegenüberstellung der Methoden bezeichnet keinen richtigen Gegensatz. Wenn man die Psychologie nicht nur als eine naturwissenschaftlich-experimentelle Disziplin gelten läßt, sondern etwa auch an eine deskriptive oder eine intuitive Psychologie denkt, so kann auch der psychologischen Methode das Verstehen vom Ganzen her nicht fremd sein. Dann aber scheint doch die noologische Methode ihrerseits eine Beziehung zur psychologischen zu haben. Ist somit das Verhältnis zwischen noologischer und psychologischer Methode nicht ganz klar, so fehlt es noch mehr an einer Bestimmung der noologischen Methode im Verhältnis zur logischen Methode. Indem Eucken einem Logizismus ausweichen will, vernachlässigt er die Begründung der Philosophie in einer Logik und Erkenntnislehre und gerät in eine psychologische Metaphysik.

Es muß gefragt werden: wie steht es mit der logisch-gegenständlichen Struktur des Geisteslebens? So sehr Eucken die Selbständigkeit des Geisteslebens betont, so bleibt das bei ihm doch eine Forderung, die in persönlicher Erfahrung begründet ist und der wir aus persönlicher Erfahrung vielleicht auch zustimmen, aber diese persönliche Erfahrung ist doch zunächst nur Sehnsucht und Wunsch. Gewiß strebt der Mensch über die Natur hinaus, aber daß ein autonomes Geistesleben in der Form besteht, wie es Eucken annimmt, und daß das Leben genau die Stufen durchläuft, wie das Eucken konstruiert, das dürfte doch nicht genügend logisch begründet sein. Welche Existenzform hat das selbständige Geistesleben gegenüber der Natur? Kann man es wirklich geradezu eine andere Welt nennen neben oder über der Natur? Oder sind nicht vielmehr die Beziehungen zwischen Geist und Natur wesentlich kompliziertere? Überhaupt muß man fragen, was die Begriffe des Geistes und des Geistes-

<sup>1)</sup> R. Eucken, Grundlinien einer neuen Lebensanschauung (2. Aufl.) S. 119 f.



lebens logisch genommen hier bedeuten, das ist durchaus nicht so selbstverständlich vorauszusetzen, wie das Eucken tut. Der Geist ist doch nicht ohne weiteres eine neue, höhere, selbständige Daseinsform gegenüber der Natur, es ist nicht so einfach, daß die Welt des Geistes kämpfend derjenigen der Natur gegenübertreten und sie überwinden kann. In welcher Art ist die „Selbständigkeit“ des Geisteslebens zu denken? Wird das Geistesleben erst geschaffen, geboren aus der Seele des Menschen, wie wenn ein Kunstwerk entsteht? Wie aber kann es dann eine selbständige, überindividuelle, der Natur gegenüberstehende Existenz besitzen? Oder besteht eine Welt metaphysischer Möglichkeiten oder ewiger Ideen, die jeweils in Erscheinung treten? Ist das letztere der Fall, dann ist aber auch die Naturwirklichkeit notwendig bloße Erscheinung einer ansichseienden Idee, und dann ist im Grunde gar kein wesenhafter Dualismus zwischen Natur und Geist vorhanden, der zum notwendigen Kampfe zwischen beiden führte, wie das Eucken voraussetzt. Dann ist vielmehr die „Idee“ ohne weiteres das Übergeordnete, und da die Idee ihrem Wesen nach geistig zu fassen wäre, müßte der Geist das Primäre sein, es würde sich nur fragen, wie aus der einheitlichen metaphysischen Idee die empirische Verschiedenheit logisch abzuleiten wäre.

Eucken versucht einen Mittelweg zwischen empirischem und metaphysischem Standpunkt zu gehen, aber dieser Mittelweg ist ungangbar. Die Natur wird empirisch betrachtet, — von diesem empirischem Standpunkt aus gelangt man aber nicht zu einer selbständigen Geisteswelt. Setzt man aber die Selbständigkeit des Geisteslebens voraus, so ist das eine metaphysische Voraussetzung, und von dieser metaphysischen Voraussetzung aus kommt man nicht zu dem empirischen Dualismus zwischen Natur und Geist, den Eucken doch gerade feststellen und überwinden will. Metaphysische Spekulation und praktische Forderungen der Wirklichkeit werden von Eucken durcheinandergemischt.

Bei all diesen schweren systematischen Bedenken braucht man die positive Bedeutung der Philosophie Euckens als einer Welt- und Lebensanschauung des Idealismus, eines Idealismus der Tat, wie ihn Fichte verkündete, für unsere Zeit nicht zu unterschätzen. Aber sie ist mehr persönliches Lebensbekenntnis, das als solches gewiß wertvoll ist, als wissenschaftliche Philosophie.

Mit Euckens, aber auch mit Diltheys geisteswissenschaftlich-philosophischer Richtung berührt sich Ernst Troeltsch (geb. 1865), der von umfassenden Kenntnissen und feinem Verständnis zeugende Studien auf religionsphilosophischem, geschichts- und kulturphilosophischem Gebiet veröffentlicht hat (nur z. T. in den „Gesammelten Schriften“, Bd. I u. II, Tübingen 1912 u. 1913 enthalten). In religionsphilosophischer Hinsicht erkennt er ein „religiöses Apriori“ an, sucht die psychologische und die

transzendente (Kantische) Methode zu verbinden. Er läßt in dem religiösen Bewußtsein „das historisch-psychologisch-kausal bedingte und das aus innerer Notwendigkeit schöpfende, produktive und gültige Wahrheit erzeugende Element gleichzeitig“ gelten. Aber das logisch-erkenntnistheoretische Verhältnis zwischen psychologischer und transzendentaler Methode wird bei ihm doch nicht scharf genug bestimmt, so daß auch er sich auf einem Mittelgebiet zwischen Empirischem und Logischem oder auch Metaphysischem bewegt, das nicht recht abgegrenzt ist. Das Problem der logischen Konstituierung der Religion, der Geschichte, der Kultur ist auch da nicht deutlich erkannt, geschweige denn gelöst.

Eine deutschidealistische Weltanschauung vertritt ähnlich wie Eucken auch Max Wundt („Vom Geist unserer Zeit“, München 1920).

In anderer, vor allem logisch-erkenntnistheoretisch schärfer begründeten Weise als Eucken knüpft Hermann Schwarz (geb. 1864) an Fichte an, besonders im Hinblick auf Wertphilosophie und Religionsphilosophie („Fichte und wir“, Osterwieck 1917, „Das Ungegebene“, Tübingen 1921).

### 3. Die relativistische Kulturphilosophie (G. Simmel).

Während Eucken ein Epigone des deutschen Idealismus ist und aus der verwirrenden Fülle des modernen Lebens hinausstrebt ins Reich des Ewigen, steht ein anderer Denker, Georg Simmel (1858—1918), ganz auf dem Boden dieses modernen Lebens, ist er ganz ein Kind seiner Zeit, ja man kann ihn einen Vertreter modernen großstädtischen Geistes nennen. Simmels Arbeiten sind geistreich geschriebene Essays, die eine eigene Stellungnahme zu den Problemen zeigen und bei denen mehr die Art der Auffassung, als das positive Resultat bedeutungsvoll ist. Eine Neigung zum Paradoxen ist dabei unverkennbar.

Vielleicht sein Eigenstes hat Simmel in seinen soziologischen Werken gegeben: „Über soziale Differenzierung“ (Leipzig 1890), „Philosophie des Geldes“ (Leipzig 1900, 2. Aufl. 1907), „Soziologie“ (Leipzig 1908), „Grundfragen der Soziologie“ (Sammlung Göschen 1917). Mit seinen ersten soziologischen Untersuchungen steht in enger Verbindung die „Einleitung in die Moralwissenschaft“ (2 Bände, Berlin 1892 und 1893, 3. Aufl. 1911). Mit der Soziologie berühren sich nahe auch die Gebiete der Geschichts- und Kulturphilosophie, auf denen sich Simmel lebhaft betätigt hat („Die Probleme der Geschichtsphilosophie“, Leipzig 1892, 3. Aufl. 1907, außerdem einige kleinere Arbeiten, z. B. über das Problem der historischen Zeit, über das Wesen des historischen Verstehens; kulturphilosophische Essays gesammelt unter dem Titel „Philosophische Kultur“, Leipzig 1911). Auch die Religion betrachtet Simmel hauptsächlich soziologisch („Die Religion“ Frankfurt a. M. 1906 in der Sammlung „Die Gesellschaft“). Eine Reihe anderer Arbeiten Simmels besteht aus Monographien, bei denen historische Persönlichkeiten zum Ausgangspunkt eigener philosophischer Erörterungen gemacht werden, die oft weit vom Historischen wegführen: „Kant“ (Leipzig 1903, 3. Aufl. 1913), „Schopenhauer und Nietzsche“ (Leipzig 1907), „Goethe“ (Leipzig 1913), „Kant und Goethe“ (Leipzig 1916), „Rembrand“

(Leipzig 1916). In zentrale philosophische Probleme führt das Büchlein „Hauptprobleme der Philosophie“ (Sammlung Göschen 1910, 5. Aufl. 1920) ein, Skizzen zu einer Metaphysik des Lebens entwirft Simmels letzte Schrift „Lebensanschauung“ (Leipzig 1918).

Man hat Simmels Philosophie „Relativismus“ genannt, aber dieser Relativismus ist eigentümlicher Art. Simmel besaß eine starke Fähigkeit kritischer Analyse, die er Menschen, Zuständen, Kulturen wie philosophischen Systemen gegenüber anwandte, aber eben infolge dieses kritischen Indietiefegehens erblickte er die verschiedenen mehr oder weniger gleichwertigen Möglichkeiten, gewann er eine gewisse skeptische Haltung gegenüber allen dogmatisch sich widerstrebenden Ansichten, mußte er es vermeiden, sich auf einen einzigen festen Standpunkt zu verlegen und ein letztes Absolutes anzuerkennen. Die unendliche Relativität des Lebens untersuchte er, und überall entdeckte er Relationen und Relatives, nirgends Absolutes.

In seinen ersten Arbeiten ist Simmel stark positivistisch gerichtet, aber von dem Positivismus unterscheidet ihn eine scharfsinnige spekulative Dialektik, die allerdings oft zu positivistischen Ausdeutungen führt. Simmel steht da im wesentlichen auf dem Boden des Evolutionismus, mit Herbert Spencer berührt er sich in seiner Betonung der Bedeutung der Differenzierung für die Entwicklung. Selbst dem Pragmatismus nähert er sich, sofern er auch die Wahrheit evolutionistisch entstanden sein läßt und sie als Gattungszweckmäßigkeit bezeichnet. In seiner „Einleitung in die Moralwissenschaft“ setzt sich Simmel in Gegensatz zu der normativen spekulativen Ethik und fordert eine beschreibende, positive Wissenschaft. Er will die „scheinbar einfachen Grundbegriffe“ kritisieren, „mit denen die Ethik zu arbeiten pflegt“ und einerseits deren „höchst komplizierten und vielseitigen Charakter“ aufweisen, andererseits sich gegen den „Begriffsrealismus wenden, mit dem man sie aus nachträglichen Abstraktionen zu wirkenden psychischen Kräften gemacht hat“. Weiterhin zeigt er, wie bei der „Unsicherheit in Sinn und Begrenzung dieser Begriffe“ die Möglichkeit besteht, sie „zu ganz entgegengesetzten Prinzipien zu verknüpfen, von denen jedes das gleiche Maß scheinbarer Beweisbarkeit besitzt wie das andere“<sup>1)</sup>, er will also dartun, daß die spekulativ-normative Methode gar nicht zu eindeutigen Wahrheiten gelangt. Demgegenüber sucht er die weitverzweigten Beziehungen aufzudecken, die bei der einzelnen, ethisch zu wertenden Tat in den „psychologischen Vorbedingungen“ wie in ihren sozialen Folgen liegen. So unterwirft er ethische Grundbegriffe einer scharfsinnigen Analyse. Begriffe wie Sollen, Egoismus und Altruismus, sittliches Verdienst und Schuld, Glückseligkeit, kategorischer Imperativ, Einheit und Widerstreit der Zwecke werden so zergliedert. Simmel will keine moralpredigende Ethik liefern, er will vielmehr die Ethik als rein

<sup>1)</sup> G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, I, (Berlin 1892), S. IV f.

erkennende Ethik jenseits des praktischen Handelns, ja „jenseits von Gut und Böse“ stellen, wie er einmal gesagt hat. Ethik ist für ihn „die philosophische Betrachtung des Lebens, insofern es vom Standpunkt der Seele her bestimmt ist“, sie fragt, „wie die Seele in sich die Welt formt durch die ganze Fülle ihrer Anschaulichkeit“. Der Begriff der Ethik wird hier in einem sehr weiten Sinn genommen, als ihre Aufgabe erscheint es, Wertbeziehungen in all ihren Verzweigungen psychologisch und soziologisch aufzudecken.

Auf das Herausholen verschlungener Lebensbeziehungen kommt es Simmel an. So ist dieses Verfolgen der Beziehungen von scheinbar Äußerlichem aus bis in die intimsten Winkel inneren Erlebens ausgebildet in dem eigenartigen Buch „Die Philosophie des Geldes“. Simmel sucht darin nachzuweisen, welch eine besondere soziologische Funktion das Geld in verschiedener Hinsicht spielt, wie es von einem dinglichen Wert zu einem bloßen Symbol wird, wie es seine Qualität ausschließlich in seiner Quantität hat und geradezu die unbedingte Verfügungsfreiheit repräsentiert, indem es die Möglichkeit jedes Besitzes gewährleistet, ja als ein Korrelat der Freiheit angesehen werden kann. Mit der Betrachtung der Funktion des Geldes charakterisiert Simmel die ganze Geldwirtschaft in ihren formalen Eigentümlichkeiten, wirft er psychologische und soziologische Streiflichter auf die verschiedensten kulturellen Verhältnisse.

Bei dieser Tendenz erhält die Soziologie für Simmel eine ausgezeichnete Bedeutung. Soziologie ist ihm, wie er in seinem Werk „Soziologie“ ausführt, hauptsächlich Lehre von den Formen der Vergesellschaftung. Gesellschaft ist nach Simmel überall da vorhanden, „wo mehrere Individuen in Wechselwirkung treten“<sup>1)</sup>. Der Begriff der Gesellschaft wird also absichtlich in einem ganz weiten, formalen Sinn genommen. Den Stoff der Gesellschaft bilden die Triebe, Kräfte und Zwecke des Einzelnen, und dieser Stoff ist an und für sich noch nicht etwas Soziales, er wird es erst durch die ihm aufgeprägte Form der Vergesellschaftung. Diese Form bezeichnet die Art des Miteinander, Nebeneinander oder Gegeneinander, durch die die Einzelnen sich zu einer Einheit verbinden. Die formalen Beziehungen der Vergesellschaftung vor allem untersucht Simmel. So fragt er z. B.: wie wird die Art der Gesellschaft beeinflusst durch die Anzahl der Mitglieder? Das scheint ein äußerliches Moment zu sein, wird aber sogleich bedeutungsvoll, wenn man genauer prüft, wie eine kleine Gruppe infolge ihres bloßen Umfangs einen ganz anderen Charakter hat als eine größere. So kann z. B. der kleinere Kreis seine Mitglieder in stärkerem Maße in sich hineinziehen als der größere, es kann bei einer kleinen Gruppe leicht zu einer Art

<sup>1)</sup> G. Simmel, Soziologie (Leipzig 1908), S. 5.

Kommunismus kommen, aber die Freiheit ist dann auch stärker gebunden als in einer größeren. Eine Gruppe von zwei Mitgliedern ist schon etwas ganz anderes als eine solche von drei; Gruppierungen nach der Siebenzahl, der Zehnzahl u. a., wie sie mehrfach seit altersher auftreten, haben oft eine bestimmte soziologische Bedeutung. Simmel untersucht in dieser Weise mannigfache soziologische Beziehungen (z. B. Formen der Selbsterhaltung der Gesellschaft), wie sie zwischen Völkern wie zwischen größeren oder kleineren Vereinigungen von Individuen zu bestimmtem ernstem Zweck oder zum Spiel stattfinden. Die heitere Gesellschaft, die sich zu einem Gastmahl vereinigt, hat soziologisch ebenso ihre eigene Struktur, wie sie etwa ein Völkerbund besitzt.

Simmel macht damit zweifellos den interessanten Versuch, die Soziologie gegenüber den mancherlei Angriffen als Wissenschaft sicherzustellen, und zwar so, daß er sie eine formale Disziplin sein läßt, die von den in anderen Wissenschaften behandelten Inhalten des sozialen Lebens abstrahiert und nur die Formen des Gesellschaft-Seins betrachtet. So wird die Soziologie nicht eine bloße Sammelwissenschaft, deren Verhältnisse zu den einzelnen Wissenschaften, die sich mit dem sozialen Leben beschäftigen, unklar bliebe, sondern sie wird durch ihre Methode von anderen Wissenschaften unterschieden und schafft sich durch diese besondere Methode ihr eigenes Gebiet. Damit ist Simmel Einwänden aus dem Wege gegangen, wie sie z. B. Dilthey gegen die Soziologie erhoben hatte. Aber es fragt sich doch, ob diese Zerreißung von Form und Inhalt, wie sie Simmel vornehmen will, durchführbar ist. Simmel scheint selbst die Ergänzungsbedürftigkeit seiner formalen Soziologie eingesehen zu haben, denn in den „Grundfragen der Soziologie“ unterscheidet er von der formalen Soziologie, die ihm allerdings die „reine“ ist, noch die allgemeine Soziologie und die philosophische Soziologie. Zur allgemeinen Soziologie rechnet er Fragen, wie die nach einem gemeinsamen Gesetz der geschichtlichen Entwicklungen, so wie Comte und Spencer ein solches aufgestellt hatten, aber auch Fragen nach der Macht von Gruppen, nach dem Wert des kollektiven Verhalten im Gegensatz zum individuellen, nach dem verschiedenen Niveau der sozialen und der individuellen Erscheinungen u. a. Dieser Problemkreis ist also „erfüllt von dem ganzen geschichtlichen Leben, soweit es gesellschaftlich geformt ist, immer aber diese Gesellschaftlichkeit als Ganzes umgreifend“<sup>1)</sup>, er umfaßt etwa das Gebiet, das Comte als soziale Dynamik bezeichnet, — die reine (formale) Soziologie aber betrachtet die „Formen selbst, die aus der bloßen Summe lebender Menschen Gesellschaft und Gesellschaften machen“, sie abstrahiert von dem Inhalt so „wie die Grammatik die reinen

<sup>1)</sup> G. Simmel, Grundfragen der Soziologie (2. Aufl., Berlin und Leipzig 1920), S. 28 f.

Formen der Sprache von den Inhalten sondert, an denen diese Formen lebendig sind“<sup>1)</sup> (Comtes sozialer Statik zu vergleichen). Das dritte Gebiet, das der philosophischen Soziologie, gehört nach Simmel nicht mehr zur eigentlichen Soziologie. Es handelt sich dabei einmal um erkenntnistheoretische Fragen nach den Bedingungen, Grundbegriffen und Voraussetzungen der Einzelforschung, anderseits um metaphysische Fragen nach Vollendungen und Zusammenhängen über die Einzelforschung und über die Erfahrung hinaus<sup>2)</sup>. Aber man wird die Soziologie doch enger mit der Philosophie in Beziehung setzen müssen, als das nach Simmel den Anschein hat, und man wird philosophische, formale und allgemeine Soziologie nicht so abtrennen können, sondern gerade die unlösbare Durchdringung dieser Betrachtungsweisen auf soziologischem Gebiet erkennen müssen.

Simmels Soziologie bleibt auch tatsächlich nicht in der Enge einer bloß formalen Methode befangen, sie wird vielmehr zu einer umfassenden Philosophie der Kultur. All seinen philosophischen Werken ist die Beziehung auf das kulturelle Leben eigen. Er bleibt nicht wie Dilthey stehen bei den geschichtlichen kulturellen Zusammenhängen, sondern das Geschichtliche daran ist ihm im Gegensatz zu Dilthey eigentlich das Zufällige, er sucht die Form und das Wesen, die sich darin aussprechen, er fragt nach dem Sinn, der dahinterliegt. So sagt er in seinem Goethebuch: „Die Absicht dieser Schrift ist weder eine biographische, noch geht sie auf Deutung und Würdigung der Goetheschen Dichtung. Sondern ich frage: was ist der geistige Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt? Unter geistigem Sinn verstehe ich das Verhältnis von Goethes Daseinsart und Äußerungen zu den großen Kategorien von Kunst und Intellekt, von Praxis und Metaphysik, von Natur und Seele — und die Entwicklungen, die diese Kategorien durch ihn erfahren haben“<sup>3)</sup>. Alles bloß Literarhistorische ist damit bewußt beiseite geschoben. Um den „geistigen Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt“ dreht sich die Frage, die typische, geradezu metaphysische Bedeutung des Goetheschen Wesens und seiner Äußerungen wird hervorgehoben. In dem Büchlein „Kant und Goethe“ stellt Simmel Goethe als eine synthetische, monistische Natur, die vom Ganzen des Lebens her lebt, gegenüber dem analytischen, Dualismen aufweisenden Kant und sieht in ihnen Repräsentanten zweier radikal verschiedener Weltanschauungen. Und ähnlich setzt er die Weltverneinung Schopenhauers und die Weltbejahung Nietzsches einander gegenüber, indem er das Nein und das Ja als tiefste im Leben selbst wurzelnde Gegensätze auffaßt.

<sup>1)</sup> G. Simmel, Grundfragen der Soziologie, S. 29.

<sup>2)</sup> G. Simmel, Soziologie (Leipzig 1908), S. 25, Grundfragen der Soziologie, S. 31.

<sup>3)</sup> G. Simmel, Goethe (Leipzig 1913), S. V.

An der Geschichte interessiert Simmel das psychologisch-erkenntnistheoretische Problem der Geschichtswissenschaft. Er betont, daß die Geschichte gerade nicht die unmittelbar gelebte Wirklichkeit nachbildet, wie sie wirklich ist, sondern daß sie diese umformt, wertet, auswählt nach besonderen Prinzipien und dadurch das Geschichtliche erst schafft. Es gibt apriorische historische Funktionen, durch welche das Tatsachenmaterial erst hindurchgeht, damit es Geschichte wird. Der Geist formt nach seinen eigenen Kategorien die Geschichte als Bild des geistigen Daseins. Wie Kant den naiven Realismus und Dogmatismus der Natur gegenüber durch die kritische Fragestellung überwunden hatte, so will Simmel sich kritisch gegen den historischen Realismus wenden und die Frage nach der Möglichkeit der Geschichte beantworten. Allerdings, Simmels Methode ist nicht die transzendente kantische, er fragt weniger nach apriorischen logischen Faktoren, welche die Geschichte als Wissenschaft konstituieren, als nach den psychologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des geschichtlichen Verstehens.

Der Einfluß der psychologischen und historischen Betrachtungsweise zeigt sich auch in den allgemeinen erkenntnistheoretischen Anschauungen Simmels. Während Kant feste, ein für allemal bestehende logische Kategorien annahm, läßt Simmel sie bedingt sein durch die Entwicklung selbst. Die Formen der Erkenntnis sind für ihn „historische Gebilde“, „die deshalb die Totalität der Weltinhalte nie völlig adäquat aufnehmen“<sup>1)</sup>. Simmel kann darum keine bestimmte Zahl von Kategorien annehmen, wie das Kant tat, sondern er gelangt ähnlich wie Dilthey zu „Typen der menschlichen Geistigkeit, wie sie sich je an einer bestimmten Auffassung der Dinge offenbaren“<sup>2)</sup>. Die Philosophie hat die Aufgabe, diese Typen in ihrem Wesen zu erfassen. Während wir im praktischen Leben oder in Spezialwissenschaften nur Ausschnitte aus dem Gebiet des Seins zum Gegenstand nehmen, ist der Philosoph derjenige, der das „aufnehmende und reagierende Organ für die Ganzheit des Seins hat“<sup>3)</sup>, der die Betrachtung von der Totalität her übt und auf die Einheit des Weltbildes gerichtet ist.

Die Simmelsche Auffassung der Kategorien wird zweifellos ihrem logischen Charakter nicht gerecht, so wenig man sich auch an die Zwölfzahl der kantischen Kategorien binden wird. Logische Grundbegriffe sind ihrer systematischen Bedeutung nach keine historischen Gebilde, wohl aber können sie selbstverständlich in einer äußeren Form ausgedrückt werden, die historisch bedingt ist. Die äußere Hülle darf man nicht mit dem logischen Sinn, die Formulierung des Begriffs nicht mit

<sup>1)</sup> G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie (Leipzig 1910), S. 20.

<sup>2)</sup> G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, S. 27.

<sup>3)</sup> G. Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, S. 12.



dem Begriff selbst verwechseln. Die logisch-systematische Gesetzmäßigkeit ist ihrerseits keineswegs etwas Historisches. Die logische Fundierung vermisst man auch in Simmels Ansicht vom Wesen der Philosophie. Es ist da nicht von der systematischen Stellung der Philosophie und ihrer logischen Struktur gegenüber den einzelnen Wissenschaften und dem praktischen Leben die Rede, sondern nur von der besonderen psychologischen Beziehung zum Ganzen und von dem eigenartigen psychischen „Organ“ des Philosophen, dem „Totalisierungsvermögen der Seele“.

Bei dem Bestreben Simmels, überall den mannigfachen Formen des Lebens und der Kultur verstehend nachzugehen, typisch Bedeutsames hervorzuheben und Beziehungen zu knüpfen, ist es nicht verwunderlich, daß er schließlich bei einer metaphysischen Betrachtung des Lebens angelangt ist. Gedanken Bergsons haben dabei wohl auf ihn eingewirkt. So enthält sein letztes Werkchen „Lebensanschauung“ Studien zu einer Metaphysik des Lebens. Dabei sucht Simmel nicht so sehr nach einem allgemeinen logischen Begriff des Lebens überhaupt oder seiner allgemeinen ethischen Idee, sondern es gilt ihm gerade das Leben in seiner individuellen Form zu erfassen. Nicht nach den Lebensinhalten fragt er, sondern nach dem Prozeßcharakter, nach der Dynamik des Lebens in seiner wechselnden Besonderheit. Wie Bergson das Leben als *évolution créatrice* (schöpferische Entwicklung) begriffen hat, so will Simmel nicht etwa die gleichbleibenden Grundlagen des Lebens aufdecken, sondern den Strom des Lebens in seiner Bewegtheit verfolgen. Das fluktuierende Leben, das erlebt wird und durch Begriffe sich nicht fixieren läßt, wenn es nicht seine Lebendigkeit verlieren soll, das versucht Simmel doch irgendwie mit Begriffen einzufangen. „Leben“ wird dabei in einem weiten Sinn genommen: nicht nur der gelebte und erlebte Inhalt macht das Leben aus, sondern auch die Formen, die sich in ihrer Bedeutung vom Inhalt loslösen und ihm gegenüber treten, sind doch ein Produkt des Lebens. Es scheint ein innerer Widerspruch, daß das Leben sich fortwährend Formen schafft, sich Grenzen setzt und doch immer wieder die Formen zerbricht, die Grenzen überschreitet, um Neues zu erzeugen. Und doch macht nach Simmel diese Antinomie gerade das Wesen des Lebens aus. Das Leben ist nicht ein einfaches Fließen, sondern es liegt in seinem ganzen Prozeß dieses eigenartige Streben über sich selbst hinaus, vermöge dessen es sich Ziele setzt, die jenseits seines bloßen inhaltlichen Geschehens stehen, und doch, wenn es diese Ziele erreicht hat, sie zu bloßen Mitteln für neue Ziele macht. Es greift stetig über die Grenze gegen sein Jenseits hinaus und hat in diesem Übergreifen sein eigenes Wesen. Das Über-sich-selbst-hinausgehen, Sich-selbst-überwinden, das Transzendieren macht nach Simmel geradezu die Definition des Lebens überhaupt aus. Die Transzendenz ist dem Leben immanent.

Es findet „sein Wesen, seinen Prozeß darin, Mehr-Leben und Mehr-als-Leben zu sein, sein Positiv ist als solcher schon sein Komparativ“<sup>1)</sup>. Das Leben steigert sich als solches nicht nur immer wieder selbst, sondern es verneint sich auch in ihm gegenüberstehenden Gebilden, um diese dann doch mit Leben zu durchdringen und sich an ihnen zu bejahen. So ergibt sich die Paradoxie, daß das Leben sein eigenes Jenseits in sich enthält, und zwar in der Weise, daß dieses transzendente Moment, das mehr als Leben ist, doch an dem Prozeß des Lebens teilnimmt, in ihm sich entfaltet und immer wieder überwunden wird.

Mit diesem Gedanken der Selbsttranszendenz des Lebens wird der Versuch gemacht, eine Lebensphilosophie zu geben, die den eigentümlichen Charakter des Lebendigen wahren will, ohne doch auf begriffliche Deutung zu verzichten. H. Rickert hat gegen Simmel eingewandt, er brauche damit nicht einen Lebensbegriff, sondern zwei, einen immanenten und einen transzendenten, und es sei „unmöglich, daraus einen Begriff zu machen“<sup>2)</sup>, das Leben bleibe „das Eine und das Denken über das Leben das Andere“, man könne nicht „aus dem Einen und dem Andern eine unterschiedslose Einheit machen wollen“<sup>3)</sup>. Dagegen würde Simmel vielleicht sagen, er wolle ja auch gar nicht eine unterschiedslose Einheit des Einen und des Anderen herstellen, er wolle gar nicht das Leben auf einen einheitlichen Begriff bringen, vielmehr sei die Einheit des Lebens von vornherein ihrem Wesen nach mit der Zweiheit, mit dem Widerspruch behaftet. Man wird in der Tat nicht mit Rickert die Formen des Lebens einfach als „unlebendig“ in schroffen Gegensatz zum Leben zu setzen brauchen, sondern auch ihnen einen Lebenscharakter zuerkennen können. Aber Simmel mischt allerdings zwei verschiedene Betrachtungsweisen: er blickt einmal auf den Prozeß des Lebens und seinen Rhythmus, und er verquickt damit die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens. Wohl kann man das Leben mit seinen Formen als unaufhörliches Zeugen, lebendiges Sichentwickeln ansehen, aber dann sucht man es als bloßes Leben in seinem Werden zu kennzeichnen. Andererseits kann man das Leben in Beziehung zum System der Erkenntnis und der Werte setzen, dann fragt man nicht nach der Existenz des Lebens und seiner Entwicklung, sondern nach der ideellen Bedeutung, und in dieser Beziehung ist das Leben natürlich Mehr-als-Leben, d. h. es ist nicht bloß Existierendes, sondern es ist etwas Geltendes, das einen Wert besitzt. Das Geltende, (Wertvolle) ist bestimmt in der Gesetzmäßigkeit des Systems, und diese Gesetzmäßigkeit ist im Leben so viel und so wenig enthalten wie die Naturgesetze im Naturgeschehen. Wert, Bedeutung, Gesetz gehören gewiß

<sup>1)</sup> G. Simmel, Lebensanschauung (München und Leipzig 1918), S. 27.

<sup>2)</sup> H. Rickert, Die Philosophie des Lebens (Tübingen 1920), S. 68.

<sup>3)</sup> H. Rickert, Die Philosophie des Lebens, S. 71.

zum Existierenden, sofern das Existierende gewertet wird, aber sie sind doch etwas anderes, sind mehr als das Existierende, und die Existenzbetrachtung ist eine andere als die Wertbetrachtung und Wertbestimmung. Simmel vermengt unzulässigerweise beides, damit legt er in das Existierende zu viel und in das Geltende zu wenig. Gerade die Frage nach dem Sinn und Wert des Lebens wird damit nicht gelöst, weil der Geltungscharakter nicht rein hervortritt. *... wenn das Leben nicht gelöst werden kann?*

Die Mischung der beiden Betrachtungsweisen tritt vielleicht am deutlichsten hervor im zweiten Kapitel der Schrift „Lebensanschauung“, das betitelt ist „Die Wendung zur Idee“. Da wird das Mehr-als-Leben, wie es das Leben auf der Stufe des Geistes erzeugt, bestimmt als objektives, in sich bedeutsames Gebilde. Und doch auch diese Objektivierung, diese Steigerung des Lebens über sich selbst hinaus liegt nach Simmel im Wesen des Lebens selbst. Das Subjektiv-Psychologische wird zum Objektiv-Geltenden. „In relativistischem Prozeß erhebt sich über das subjektivpsychologische Geschehen die von ihm unabhängige objektive Gestalt und Wahrheit, Norm und Absolutheit — bis auch sie wieder als subjektiv erkannt wird, weil eine höhere Objektivität entwickelt ist, und so fort in die Unabsehlichkeit des Kulturprozesses“<sup>1)</sup>. Soll damit das Verhältnis von Psychologischem und Logischem oder Ethischem gekennzeichnet sein, so ist es unzureichend gekennzeichnet, denn es ist nicht die Verschiedenheit der Betrachtungsweise gewürdigt. Solche Auffassung wird dem Logischen oder Ethischen seinem Sinn nach nicht gerecht, sie stellt einen Psychologismus dar. Gewiß entstehen psychologisch Gebilde, die sich loslösen vom Subjekt, aber ihre Objektivität als logische Wahrheit oder ethische Norm erhalten sie nicht als Existierendes, sondern nur durch ihre systematische Geltung. Was an ihnen existierend, bloß psychologisch ist, das kann „als subjektiv erkannt“ und verändert werden, ihre ideelle Geltung aber wird nie subjektiv, sie kann in neue Geltungsbeziehungen gestellt, kann näher und besser bestimmt werden, kann stärkere inhaltliche Erfüllung erfahren, aber sie „gilt“ unabhängig vom Subjekt. Denn das Subjektive gehört zur Existenzseite, zum Psychologischen, hier aber handelt es sich um die Geltungs- und Wertfrage, um das Logische, und logische oder ethische Beziehungen stecken nicht in Dingen oder Seelen drin wie etwas, das man herausholen könnte. Hier versagt die relativistische Anschauungsweise. Was in einer anderen Ebene oder Sphäre liegt, läßt sich nicht zusammennehmen und relativieren. *... gilt unabhängig vom Subjekt*

Wenn Simmel hier den idealen Formen nicht ihren reinen Geltungscharakter läßt, so erhebt er umgekehrt naturhaftes Geschehen zu objek-

<sup>1)</sup> G. Simmel, Lebensanschauung (München und Leipzig 1918), S. 97 f.

tiver Form, gleich als ob diese logischen oder ethischen Werten gleichwertig wäre, — wenn er nämlich den Tod als Form des Lebens bezeichnet. Unser Leben, so sagt er, erhält in seinem ganzen Verlauf seine Formung durch den Tod, wir sind in jedem einzelnen Moment des Lebens solche, die sterben werden. Aber das zugegeben, so ist der Tod doch keine Idee oder Norm, die das Leben gestaltete, nichts objektiv Geltendes, er ist nur der Abschluß des existentialen Verlaufs, der als solcher existential bedingt ist. Über seinen Wertcharakter ist damit gar nichts gesagt. Der Tod ist daher nicht in dem Sinne eine „Form“ des Lebens zu nennen, wie Kategorien Formen der Erkenntnis oder wie ethische Ideen Formen des sittlichen Handelns genannt werden, er ist kein geltender Wert, der ein Maß der Geltung abgeben könnte, nach dem man sich richten müsste, sondern er ist das Ende eines existierenden Prozesses, auf das dieser natürlich zuläuft. Umkleidet man den Tod mit einem Wertcharakter, so wird er damit nicht als Faktum des Aufhörens des Lebens betrachtet, sondern als die Aufhebung der Möglichkeit der Realisierung von Werten, und diese Aufhebung wird selbst als negativ gewertet. Der Tod aber ist damit in ganz anderer Weise „in“ dem Leben, als es die geistige Idee ist. — Simmel vernachlässigt da notwendige Unterscheidungen, weil er das Leben einseitig unter existential-psychologischem Gesichtspunkt auffaßt und die logische oder ethische Betrachtungsweise in diese hineinschieben zu können meint. Der Tod ist nicht eine dem Leben gegenüberstehende Form, die vom Leben im weiteren Sinn doch irgendwie umgriffen würde, er bezeichnet nur das negative Moment des Aufhörens, das allerdings als mögliches und notwendiges von vornherein dem Leben anhaftet. Damit ist aber nicht, wie Simmel meint, ein „Relativismus von Leben und Tod“ konstatiert. Wenn der Tod selbst nicht eine positive, dem Leben entgegengesetzte „Form“ oder Idee ist, so werden natürlich auch die Hypothesen Simmels über eine mögliche Art von Unsterblichkeit der Seele oder Seelenwanderung hinfällig.

Die unhaltbare Mittelstellung Simmels zwischen Erkenntnis und Erlebniswirklichkeit tritt auch zutage in der letzten Abhandlung „Das individuelle Gesetz“ („Lebensanschauung“, Kap. 4). Während Kant das sittliche Handeln nach allgemeinen Gesetzen normieren will und den kategorischen Imperativ als allgemeine Form a priori der ethischen Gesetzmäßigkeit aufstellte, sucht Simmel im Gegensatz zu Kant gerade das individuelle Handeln in seiner Individualität zu bestimmen und mit dem Begriff des Gesetzes zu verbinden. Kein allgemeines, formales Gesetz will er finden, sondern ein individuelles. Es wäre nicht der Inhalt des Lebens dem Sollen gegenüberzustellen, sondern auch das Sollen wäre in den Prozeß des Lebens einzubeziehen. Die individuelle Tat empfinde ihren Wert nicht erst, sofern sie an einem allgemeinen Gesetz gemessen würde,

sondern sie trage in sich selbst ihren Wert und ihre Gesetzmäßigkeit, und das Ich sei voll verantwortlich für jede einzelne Tat in ihrer lebendigen Besonderheit. „Schon in dem Gesolltwerden jedes einzelnen Tuns“ liegt „die Verantwortung für unsere ganze Geschichte.“ Das Leben lasse sich nicht zerlegen „in das Ich als einen leeren Prozeß und die einzelnen inhalterfüllten Handlungen“, sondern die Form seiner Einheit drücke sich unmittelbar darin aus, „daß es sich in wechselnden Inhalten äußere oder richtiger in ihrem Erlebt- und Getanwerden bestehe“<sup>1)</sup>. Das Ich ist hier nicht allgemeines Prinzip, sondern lebendiger Lebensprozeß, der nur in seinen mannigfachen einzelnen Inhalten sich erfüllt. Die Wertung der einzelnen Handlung vollzieht sich nicht durch Beziehung auf ein allgemeines Ich und ein allgemeines Sollen, sondern durch Betrachtung ihrer individuellen konkreten Wirklichkeit im ganzen Lebensprozeß. Damit scheint die Abstraktheit des allgemeinen Gesetzes überwunden und doch das individuelle Tun nicht der Willkür preisgegeben, ja mit noch stärkerer sittlicher Verantwortung ausgestattet zu sein. Aber in Wahrheit liegt doch auch hier eine unzulässige Vermischung zweier Betrachtungsweisen vor. Wohl kann man versuchen, auch für das Konkret-Individuelle Gesetz und Norm zu finden, die ihm ganz gemäß sind, aber das Gesetz oder die Norm für Individuelles ist noch kein „individuelles Gesetz“. Von der Wert- oder Geltungsbetrachtung aus ist das Wesentliche auch an einem Gesetz für Individuelles, daß es Gesetz ist; ob diesem Gesetz oder dieser Norm in der Wirklichkeit nur ein einziger Fall entspricht oder ob ihm ein paar tausend Fälle entsprechen, das ist für den reinen Geltungscharakter als solchen unwesentlich, das ist etwas, was in die Wirklichkeitsbetrachtung gehört. Ein Gesetz ist immer in dem Sinn „allgemein“ daß es gilt, daß es eine systematische Beziehung darstellt, die nicht etwas Existierendes ist; dagegen braucht es nicht allgemein in dem Sinne zu sein, daß es auf eine wirkliche Allgemeinheit von Individuen bezogen werden müßte, das beträfe nicht mehr seine Geltung als Gesetz, sondern den größeren oder geringeren Umfang seiner Erfüllung in der Wirklichkeit. Wenn man von individuellem Gesetz spricht, setzt man in Wahrheit das Wirklichkeitsmoment (die zufällige Realisierung in nur einem Exemplar) und das Geltungsmoment (die wesentliche Wahrheit des Gesetzes als solchen) unverbunden nebeneinander. Den logischen Charakter des Gesetzes beschreibt man damit nicht.

Das Werkchen „Lebensanschauung“ ist in der Tat ein charakteristisches Denkmal der Richtung der „Lebensphilosophie“. Simmel versucht dabei nicht, wie es die meisten Lebensphilosophen tun, das bloße „Leben“ und Erleben“ zu proklamieren und alle begriffliche Rechtfertigung im Denken

<sup>1)</sup> G. Simmel, Lebensanschauung, S. 243.

*gegriffen haben... und dann...*

zu verwerfen, sondern er unternimmt das kühne Wagnis, den Prozeß des Lebens in seiner Lebendigkeit durch Begriffe zu fassen, die doch keine festen, sondern fließende, selbst lebendige Begriffe sein sollen. Aber das Wagnis muß notwendig scheitern an seiner inneren Unmöglichkeit: aus der bloßen existierenden Wirklichkeit läßt sich nicht die geltende Gesetzmäßigkeit logisch ableiten, die vielmehr deren logische Voraussetzung bildet. Vom bloßen Prozeß des Lebens gelangt man nicht zu Begriffen und Werten, man kommt zu ihnen nur, sofern sie gelten und in einem bestimmten Lebensinhalt ihr existentielles Korrelat besitzen. Es ist kennzeichnend, daß Simmel mit seinem Suchen nach dem Leben zu einem Relativismus geführt wird, aus dem sich kein System der Erkenntnis gewinnen läßt. Diese Philosophie des Lebens und der Kultur kommt über der Berücksichtigung der Mannigfaltigkeit des Lebens und der Kultur nicht zu einer logischen Grundlegung und Systematik.

Simmels Werke können mancherlei Anregungen bieten, da in ihnen eine Fülle von Problemen gestellt ist, die oft in bestechender Form sich zeigen. Aber sie geben keine Lösungen, ja sie fordern zum Widerspruch heraus. Sie bleiben Fragmente, an denen der kritische Beurteiler viel zu tadeln findet, sie sind oft feinsinnige und scharfsinnige Betrachtungen eines eigenartigen Geistes, aber sie stellen kein philosophisches System dar, weisen nicht einmal haltbare Grundlinien dazu auf.

### **III. Die ethisch-praktische Richtung (philosophische Lebensanschauungen und Lebensgestaltungsversuche).**

Simmels Philosophie ist zum guten Teil bereits Lebensanschauungsphilosophie. Es ist in ihr eine Art der Lebensanschauung moderner Kultur zum Ausdruck gelangt, die relativistische, die der Mannigfaltigkeit des Lebens in der modernen Kultur entspricht. Eine solche Philosophie leitet über zu den Philosophien, welche moderne Lebensanschauungen wiedergeben und als Lebensanschauungen hauptsächlich einen ethisch-praktischen Zug tragen. Diese Lebensanschauungen sind weniger in systematisch-wissenschaftlichen Werken ausgesprochen als in den verschiedensten Erzeugnissen der Literatur und in Tendenzen des praktischen Lebens enthalten. Allerdings können sie einen Nachhall philosophisch-systematischer Gedanken darstellen oder unausgebildete Vorahnungen künftiger Philosophie bedeuten. Es kommt dabei nicht so sehr auf einzelne, mit Namen zu nennende Vertreter solcher Anschauungen an als auf ihre allgemeinen Tendenzen, sofern sie für die Zeit charakteristisch sind. Hier können nur ein paar Züge roh skizziert werden.



## 1. Die Nachwirkung Schopenhauers und Nietzsches.

Der Lebensanschauungsgehalt unserer Zeit ist natürlich teilweise altererbtes Gut — das christlich-religiöse Element bildet in verschiedener Form noch einen starken Teil davon —, dann aber stecken darin auch jüngere Schichten. Die naturwissenschaftlich-technische Denkweise hat selbstverständlich ihren Niederschlag hinterlassen, der Materialismus ist zur Lebensanschauung Ungebildeter und Halbgebildeter geworden. Von Philosophen des 19. Jahrhunderts sind besonders Schopenhauer und Nietzsche in weite Kreise gedungen, und ihr Einfluß macht sich noch in starken Nachwirkungen auf die gegenwärtige Zeit geltend.

Schopenhauer ist spät zur Anerkennung gelangt, aber um so nachhaltiger haben gewisse Tendenzen seiner Philosophie in Lebensstimmungen der Folgezeit eine Ausprägung erhalten. Zwei Tendenzen sind es besonders, die für Schopenhauer charakteristisch sind und auf die philosophische Lebens- und Weltanschauung der Gegenwart in mannigfacher Weise gewirkt haben. Erstens war die Hervorhebung des Willens als des Prinzips der Welt bedeutsam. Im 18. Jahrhundert hatte man den „Verstand“ verherrlicht, eine starke Strömung des Intellektualismus machte sich da geltend. Noch Kant ist von dieser Strömung durchaus beeinflusst, ja er hat sie noch verstärkt, wenn er sie auch philosophisch in neue Bahnen geleitet hat. Im 19. Jahrhundert gibt sie sich, natürlich wieder in modifizierter Form, kund durch Hegels Verabsolutierung der Vernunft und seine Logisierung der Wirklichkeit. Diesem Intellektualismus trat mit Schopenhauers Inthronisierung des Willens ein Voluntarismus entgegen. Der Wille erscheint da als das Wesen der Welt, nicht die ratio des Intellekts, sondern der unbezähmbare Lebensdrang, der ruhmlos immer weiter strebt. Dieser Voluntarismus kam dem Irrationalismus entgegen, wie ihn die Romantik verkündete, er schien der Sehnsucht nach „Leben“ und „Erleben“ im Gegensatz zum Denken willkommen. Neueste Lebensphilosophie knüpft daher noch an ihn an. Auf Bergsons Verwandtschaft mit Schopenhauer hat man schon mit Recht hingewiesen. Aber auch mit naturwissenschaftlicher Lehre, besonders mit der Darwinschen Entwicklungstheorie, konnte eine Philosophie, die vom Willen zum Leben ausging, verträglich scheinen. Und auch psychologische Forschung konnte, wie es schien, die Ursprünglichkeit des Willens vor dem Verstandesleben erweisen: Wilhelm Wundt hat den metaphysischen Voluntarismus Schopenhauers in einen empirischen umgestaltet. So ist der Voluntarismus in der Tat immer mehr zu einem wichtigen Faktor der modernen Lebensanschauung geworden.

Die zweite Tendenz der Schopenhauerschen Philosophie, die ihre Wirkung entfaltet hat, ist die des Pessimismus. Schopenhauers Haltung



bedeutet eine entschiedene Kampfstellung gegen allen Optimismus, der die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt bewundert ad maiorem Dei gloriam. Wenn der blinde Wille Prinzip der Welt ist, dann gibt es nur ein zweckloses Streben nach Erfüllung, die doch nie erreicht wird, dann gibt es ein Taumeln von Begierde zum Genuß, der doch wieder in Begierde fällt, dann ist nie das Glück des Besitzes vorhanden, sondern immer nur die Unlust des Unbefriedigtseins, da der Wille nicht ruht und das erreichte letzte Ziel das Ende des Willens und des Lebens bezeichnen würde. So verbindet sich der Pessimismus eng mit dem Voluntarismus. Unlust treibt den Willen, und durch die Unlust wird das Leben immer wieder bejaht. Die Unlust ist da nicht etwas Äußerliches, sondern sie ist in das Wesen der Welt und des Lebens selbst eingefügt. Diese Ansicht verbindet sich mit einer Weltschmerzstimmung und dem Gefühl einer Unbefriedigtheit über den Stand der Kultur. Besonders aggressiv äußert sich die Feindschaft gegen den Optimismus in der Stellungnahme zum Christentum. Das Christentum erscheint als Träger einer religiös-kirchlichen Lebensanschauung, die dem Menschen Glück und Seligkeit verheißt, wenn auch erst im Jenseits. Das ist dem Voluntarismus und Pessimismus Schopenhauers ein unerträglicher Gedanke. Für ihn kann der ruhlose Wille keine Befriedigung, kein Glück finden, Erlösung wäre nur die Auslöschung, die Verneinung des Willens zum Leben. Nur das Nirwana bietet Befreiung von der Unlust des Daseins, indem es die Vernichtung dieses Daseins bedeutet. Alles Göttliche, Jenseitige widerstreitet dem Pessimismus, denn es böte irgendwie eine Rechtfertigung des Leidens und eine Hoffnung auf Besserung. Auch da trifft der Pessimismus mit herrschenden Zeitstimmungen zusammen. Eine Gegnerschaft gegen manche überkommene Formen des Christentums, die dem modernen Leben nicht angepaßt schienen, hatte im 19. Jahrhundert viel Boden gewonnen, nicht nur in naturwissenschaftlich orientierten Kreisen. So war es nicht verwunderlich, daß nun auch die Grundlagen des Christentums angegriffen wurden.

Diese beiden Tendenzen der Schopenhauerschen Philosophie besitzen demnach eine typische Bedeutung für die Zeit und sind auch in der Gegenwart noch lebendig. Besonders dadurch war die Nachwirkung Schopenhauers so stark, weil sie nicht nur in der Philosophie, sondern vor allem auch in der schönen Literatur und der Kunst sich geltend machte. Es sei nur darauf verwiesen, wie Richard Wagner von Schopenhauer beeinflusst ist und Schopenhauersche Gedanken künstlerisch gestaltet hat. Von philosophischen Anhängern Schopenhauers hat bis gegen Ende des 2. Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts Paul Deussen (1845—1919) sich betätigt, indem er sich im Sinne seines Meisters hauptsächlich in die indische Philosophie versenkte. Auch eine „Schopenhauer-

Gesellschaft“ verdankt ihm seine Begründung. Der bedeutendste von den Philosophen, die Schopenhauersches Erbe angetreten haben, ist Eduard von Hartmann, der aber doch zu selbständig ist, um als Jünger Schopenhauers betrachtet werden zu können. Friedrich Paulsen (1846—1908) schließt sich mit seiner idealistischen Willensmetaphysik an Schopenhauer an, allerdings indem er die Schärfen des Schopenhauerschen Voluntarismus mildert und den Pessimismus abstreift. Wilhelm Wundts psychologische Aktualitätstheorie ist voluntaristisch, und auch Wundt glaubt über die Erfahrung hinaus in eine voluntaristische Metaphysik gelangen zu können.

Noch mächtiger als Schopenhauer hat auf das deutsche Geistesleben um die Wende des Jahrhunderts Friedrich Nietzsche (1844—1900) eingewirkt. Nietzsche hat wohl von Schopenhauer Anregungen empfangen und ist ihm in manchem verwandt, aber er war nie eigentlich ein Schüler Schopenhauers zu nennen. Selbst dem, was er von Schopenhauer übernahm, hat er eine eigene, persönliche Form gegeben. Von einer ähnlichen Kampf Stimmung wie Schopenhauer ist Nietzsche beseelt. Auch er befehdet heftig den Intellektualismus. Bloße Verstandeserkenntnis, bloße Wissenschaftlichkeit ist ihm verhaßt. Erkenntnis ist für ihn ein bloßes Mittel des Lebens, und der Irrtum dient dem Leben nicht weniger als die Wahrheit. Ja, Nietzsche betont gelegentlich stark die biologische Funktion der Erkenntnis. Aber das Leben ist ihm nicht darwinistisch ein bloßer Kampf ums Dasein, der aus der Not hervorgeht, auch nicht schopenhauerisch eine bloße Wirkung des metaphysischen Willens, der zwecklos nach Befriedigung strebt, — es ist ihm ein Kampf um mehr als das bloße Leben, um eine Steigerung, Erhöhung des Lebens, der Grundwille ist „Wille zur Macht“. Der schopenhauerschen Weltverneinung wird die stärkste Lebensbejahung entgegengesetzt. Das Leben soll schaffendes, immer sich steigerndes, siegendes Leben sein, das Stärkere, Lebensvollere soll sich durchsetzen, nicht bloß das am besten den äußeren Umständen Angepaßte. Auch die Erkenntnis „arbeitet als Werkzeug der Macht“<sup>1)</sup>, das Kriterium der Wahrheit liegt nur „in der Steigerung des Machtgefühls“<sup>2)</sup>. Ein Evangelium des freien, sieghaften Lebens wird da gepredigt. Der Philosoph soll neue Werte setzen, soll nicht Erkennender, sondern Befehlender sein.

Während Schopenhauers Philosophie der Ausdruck einer Abwendung vom Leben und von der herrschenden Kultur, einer Sehnsucht nach Erlösung vom Leid des Daseins war, spricht bei Nietzsche das leidenschaftliche Streben, nach Zerstörung der alten Lebensformen dem Leben

<sup>1)</sup> Nietzsche, Werke (Taschen-Ausg., 2. Aufl.), IX, S. 367.

<sup>2)</sup> Nietzsche, Werke (Taschen-Ausg., 2. Aufl.), IX, S. 401.

neue Werte zu setzen, schaffend zu gestalten, nicht Nein, sondern Ja zu sagen zum Leben, es stärker und reicher zu machen. Noch radikaler als Schopenhauer geht Nietzsche dem Bestehenden zu Leibe. Unerbittlich enthüllt er Mängel der Kultur, sucht er das Leben-Schwächende und Lebensfeindliche auszumerzen. Allem Mittelmäßigen, Herdenhaften, allem, was das Leben auf ein niederes Niveau drückt oder auf solchem erhält, stellt er gegenüber die Lebensfülle des großen schaffenden Einzelmenschen, des Genies, des Übermenschen, der in sich das Leben erhöht im Kampf gegen die Schwachen und Viel-zu-Vielen. Auch dieser Aristokratismus war wohl schon bei Schopenhauer angelegt, wenn dieser der „Fabrikware“ der gewöhnlichen Menschen das Genie entgegensetzte, aber bei Nietzsche erst hat er seine volle Auswertung empfangen. Diese Lebensanschauung widersprach natürlich aufs schärfste herrschenden, traditionellen Ansichten und Gewohnheiten, sie widersprach vor allem auch, tiefer und eindringlicher als die Schopenhauersche Philosophie, allen ererbten religiösen und moralischen Vorstellungen. Schopenhauer hatte besonders die Metaphysik des Christentums angegriffen, aber in seiner Ethik berührte er sich mit seiner Mitleidslehre doch wieder mit christlichen Forderungen, wenn er ihnen auch eine buddhistische Färbung verlieh. Nietzsches Anklagen gegen das Christentum sind stärker und gehen weiter. Sie werfen dem Christentum vor, daß es den ganzen Gang des Lebens und der Kultur gehemmt und verdorben habe, daß es den Schwachen und Minderwertigen zum Übergewicht über die Starken verholfen habe, daß seine Moral lebensfeindlich sei. Die Tugenden des Christentums, Nächstenliebe, Demut usw., werden als „Tugenden“ von Sklaven gebrandmarkt. Die Moral selbst wird zum Problem, und die christliche Moral, dies Hauptfundament des Christentums, wird verworfen. Ein Umsturz der Werte ist damit vollzogen, ein Standpunkt jenseits von Gut und Böse wird eingenommen, von dem aus eine Neuwertung des Lebens erfolgen soll.

Das bedeutet in der Tat eine Erschütterung der Lebensanschauung der Vergangenheit, besonders in ethischer Hinsicht. Schopenhauers Voluntarismus und Pessimismus machten schon Umwertungen nötig, bahnten eine neue ethische Lebensgestaltung im Gegensatz zur überlieferten an. Aber Nietzsches Philosophie erst hat den Mut des aktiven Radikalismus im Kampf gegen die innersten Grundlagen des Bestehenden und in der Hoffnung auf zukünftige Neuschöpfung. Daß Nietzsches Gedanken die ganze ethische Lebenshaltung der Zeit, nicht nur bei seinen Jüngern, sondern auch bei vielen seiner Gegner, in manchem beeinflusst haben, daran kann gar kein Zweifel sein. Bis in welche Verzweigungen hinein, in Literatur, in Kunst, im praktischen Leben sich das geltend macht, das ist nicht mehr nachzuprüfen.

## 2. Individualismus und Sozialismus.

Auch dadurch hat Nietzsche auf die philosophische Lebensanschauung der Gegenwart wesentlich gewirkt, daß er als Hauptvertreter des Individualismus galt. Nun ist allerdings Nietzsches Philosophie mit dem Schlagwort „Individualismus“ keineswegs irgendwie genügend gekennzeichnet. Individualismus gab es schon vor Nietzsche, eine gewaltige Lebensströmung des 19. Jahrhunderts läßt sich so nennen, und Nietzsche gehört nur in bestimmter Beziehung zu dieser Richtung.

Man hat mit Recht gesagt, daß im 18. Jahrhundert die Richtung der ethischen Lebensgestaltung auf das allgemeine, gleiche Menschliche ging und die Individuen nur soweit einen Wert erhalten, als sie an diesem Allgemeinen teilhaben. Das Suchen nach den Grundlagen einer natürlichen Menschenvernunft, nach einer natürlichen Religion, einem natürlichen Recht usw. weist auf dieses Ziel. Das Wesen des einzelnen Menschen liegt danach nicht in dem Besonderen, was ihn von anderen unterscheidet, sondern gerade in dem Allgemeinen, das er mit anderen gemeinsam hat, in seinem Teil an dem allgemeinen, natürlichen Wesen des Menschen überhaupt. „Natur“ ist in diesem Sinne wohl ein Ideal, aber ein Ideal, das für alle in gleicher Weise als Norm besteht. Auch die Schlagworte der französischen Revolution „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ atmen noch ganz den Geist des 18. Jahrhunderts, sie verkünden nicht das Recht des Individuums als solchen, sondern fordern Einordnung in ein angenommenes allgemeines Menschheitsideal. Philosophisch hatte Kant diese Richtung des 18. Jahrhunderts zu ihrer letzten Vollendung geführt, sie aber auch überwunden, indem er sich nicht bei dem allgemeinen „Natürlichen“ beruhigte, sondern wirklich zu den Grundlagen der Gesetzmäßigkeit der Vernunft in logisch-erkenntnistheoretischer wie in ethischer Hinsicht vorzudringen strebte. Wohl gewinnt das 18. Jahrhundert mit dieser Richtung auf das „Natürliche“ und „Allgemeine“ eine Befreiung von traditionellen Formen, die der Entfaltung des Individuums zugute kommt, aber der Individualismus, der sich damit ergibt, stellt die Individuen doch als im Innersten wesensgleich dar, weil eben der eigentliche Wert auf die Allgemeinheit gelegt wird. In Leibniz schon hat man einen Vertreter des Individualismus sehen wollen. Aber Leibniz' Monadenlehre ist doch nicht ohne weiteres in diesem Sinn zu verwerfen. Die Monade hat doch noch keine eigentliche Individualität; gewiß stellt sie eine Einheit der Mannigfaltigkeit dar, ist sie ein „lebender Spiegel des Universums“ (un miroir vivant de l'univers); aber eben daß sie nur „Spiegel“ des Universums ist, nur ein Mikrokosmos ganz nach dem Muster des Makrokosmos, und daß alle Monaden in einer universellen Harmonie zueinander stehen, — das zeigt, wie doch das Maß vom Uni-

versalen her genommen wird, wie es auf die allgemeine Übereinstimmung ankommt, nicht auf die Herausbildung der Einzigartigkeit als solcher. Diese Monadenlehre war nur ein Individualismus, wie er der Tendenz des 18. Jahrhunderts entsprach, aber er ist allerdings auch fruchtbar geworden für die Folgezeit. Herder knüpfte an ihn an, und in der deutschen schöngeistigen Literatur und Kunst haben Ideen Leibniz', umkleidet mit andersartigen ästhetischen Gedanken, weitergelebt. Auf ästhetischem Gebiet hat sich denn auch am ehesten ein Individualismus entfaltet. Da führt eine Linie vom Sturm und Drang bis zur Romantik am Ausgang des 18. und am Beginn des 19. Jahrhundert.

Als Philosoph steht auf der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert Fichte mit seiner Ichlehre. Auch er ist noch abhängig vom 18. Jahrhundert. Das Ich, das er als Prinzip seiner Philosophie aufstellt, ist kein individuelles Ich, sondern ein allgemeines, apriorisches Ich. Aber dieses apriorische Ich ist ein tätiges, schaffendes Ich, in einer Tathandlung „setzt“ es sich selbst und setzt es sich ein Nicht-Ich entgegen. So ist die Möglichkeit der Entfaltung des Ich gegeben, wirkt das Ich sich aus im geistigen Leben, besonders im Prozeß des geschichtlichen Geschehens. Das sind Gedanken, die über das 18. Jahrhundert hinausgehen. Die Hervorhebung der ethisch-praktischen Aktivität des Ich und die Betonung der Bedeutung der Individualität in der geistig-geschichtlichen Entwicklung bilden neue, fruchtbare Momente für den Individualismus.

Charakteristisch ist die Umbildung, die Fichtes Ichlehre in der Romantik erfahren hat. Die Romantiker nehmen nicht die logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung auf, wie sie Fichte mit Kant teilt, für sie ist das Ich keineswegs mehr das allgemeine, apriorische Ich, sondern das souveräne, subjektive Ich des genialen Menschen. Nun wird gerade die Einzigartigkeit des Individuums als wesentlich angesehen, nicht in dem wird der Wert der Individualität erblickt, was allgemein ist, sondern gerade in dem Besonderen, Unvergleichbaren, Einmaligen. Damit setzt sich der Individualismus des 19. Jahrhunderts in Gegensatz zu dem des 18. Jahrhunderts. Friedrich Schlegel z. B. ist ein Verkünder dieser neuen Richtung. Ausdrücklich erklärt er die Individualität für etwas Ursprüngliches und Ewiges: „Gerade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen, an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus“<sup>1)</sup>. Und er zieht die Konsequenz aus diesem Individualismus, daß es keine allgemeine Norm für die verschiedenen Individualitäten gibt. Nicht auf gemeinsamem Weg ist das Ziel zu erreichen, sondern jeder Einzelne hat entsprechend seiner Indi-

<sup>1)</sup> Fr. Schlegel, Ideen, 60, (Prosaische Jugendschriften, herausg. v. Minor, II, S. 296).

vidualität ein eigenes Ziel, das er auf eigene Weise erreichen muß. „Jeder gehe ganz den seinigen (Weg), mit froher Zuversicht, auf die individuellste Weise“<sup>1)</sup>. Philosophisch hat Schleiermacher dem neuen Individualismus die harmonischste Form gegeben, zugleich an Leibniz wiederanknüpfend. Wenn er fordert, „daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehen kann“<sup>2)</sup>, so könnte man darin, oberflächlich betrachtet, eine Wiederholung Leibnizischer Gedanken zu sehen meinen, in Wahrheit ist der Sinn ein wesentlich anderer. Das Individuum ist nicht ein bloßer „Spiegel“ des Universums, nicht auf das bloß Allgemeine soll es gerichtet sein, vielmehr wird darauf der Nachdruck gelegt, daß es das Eigene in sich entfaltet und in freier Tat gerade sein besonderes individuelles Wesen zur Vollendung bringt. Das „Eigene“ wird über das bloß „Menschliche“ gestellt. Das Ziel ist die völlig individuelle Darstellung der Menschheit, nicht die Aufnahme des Allgemeinmenschlichen. Daß der Mensch „zum vollen Bewußtsein seiner Eigentümlichkeit“ gelange, das ist die schwerere und höhere Aufgabe gegenüber dem Streben nach dem „Gemeinbesitz der Menschheit“.

Von der Romantik führt ein Weg zu dem Individualismus Schopenhauers und Nietzsches. Wenn für Schopenhauer auch das letzte Ziel in der Auslöschung der Individualität durch die Verneinung des Willens zum Leben besteht, so zeigt sich doch seine Wertung der Individualität darin, daß er die Stärke gerade der Willensbejahung in den Individuen anerkennt, und dann auch darin, daß für ihn die Überwindung des Willens ästhetisch im „Genie“ und ethisch im „Heiligen“ sich kundgibt. Die Einzelnen sind für ihn durchaus die alleinigen Träger des realen Lebens, Volk und Menschheit sind ihm nur Abstraktionen. Bei Nietzsche hat die individualistische Wertung gegenüber der generalisierenden ihre stärkste Ausprägung gefunden. Die ganze kulturelle Entwicklung wird da nicht mehr nach einem durchschnittlichen Niveau ihres jeweiligen Standes gewertet, sondern nach der in einem einzelnen Individuum erreichten Spitze. Das Ziel der Menschheit liegt nicht am Ende, nicht in einem allgemeinen Ideal, sondern „in den höchsten Exemplaren“, in den großen schaffenden Genies, den Übermenschen wird es verwirklicht. Das einzelne Individuum, in dem sich die Fülle des Lebens konzentriert, ist der Herr Mensch, der das Recht seiner Individualität verfechten darf gegenüber der Menge, den Viel-zu-Vielen. Dieser Individualismus ist kein Egoismus, bedeutet nicht einfach eine Proklamierung der individuellen Willkür, viel-

<sup>1)</sup> Fr. Schlegel, Prosaische Jugendschriften, herausg. v. Minor, II, S. 362.

<sup>2)</sup> Schleiermacher, Monologen, II.

mehr will Nietzsche dem Einzelnen nur eine um so schwerere neue ethische Verantwortlichkeit für ihn selbst und sein Werk auferlegen. In der Lehre von der ewigen Wiederkehr sucht er diese Verantwortlichkeit des Individuums für seine individuelle Tat metaphysisch zu begründen.

Eine extreme Form erhält der Individualismus bei Max Stirner. Da wird er geradezu zum theoretischen Anarchismus. Alle Formen der Gemeinschaft, alle allgemeinen Ideen sind bloße Einbildungen, der Einzige ist nicht „der Mensch“, er ist Einziger und Eigener des Seinigen, er setzt sich durch, soweit er kann, er hat das Recht, soweit er die Macht hat. „Meine Sache ist weder das Göttliche noch das Menschliche, ist nicht das Wahre, Gute, Rechte, Freie usw., sondern allein das Meinige, und sie ist keine allgemeine, sondern sie ist einzig, wie Ich einzig bin“<sup>1)</sup>.

So zieht durch das 19. Jahrhundert in der Tat eine eigentümliche Strömung des Individualismus. Sie beschränkt sich nicht auf das philosophische Gebiet, sondern dringt in die ganze Lebensanschauung der Zeit ein. Gerade gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich die Wirkung dieser individualistischen Strömung, vor allem in einer leidenschaftlichen Kritik des Bestehenden, auf den verschiedensten Bezirken der Wissenschaft, der Kunst, des praktischen Lebens geltend gemacht.

Die Richtung des Individualismus im modernen Leben und in der modernen Kultur wäre vielleicht nicht so stark geworden, wenn sie nicht im Kampf mit einer gleichzeitig wirkenden, ihr entgegengesetzten Richtung gestanden hätte und nicht gerade durch diesen Kampf kräftiger geworden wäre. Die andere Richtung wertet gerade nicht die Individualität in ihrer Einzigartigkeit, sondern betont die Bedeutung der Faktoren des sozialen Lebens und betrachtet das Individuum vor allem als ein Produkt sozialer Tendenzen. Dem Individualismus tritt der Sozialismus gegenüber. Unter Sozialismus ist hier natürlich nicht eine politische Richtung verstanden, sondern eine Art der Lebensanschauung, die sich durch eine besondere Wertschätzung des sozialen Lebens auszeichnet und auf Grund dieser eine neue Methode der Wissenschaft und der Lebensführung zu gewinnen sucht. Diese Lebensanschauung des Sozialismus hat wie die des Individualismus eine starke Verbindung mit der Philosophie. Für den Sozialismus des 19. und 20. Jahrhunderts ist es charakteristisch, daß er nicht in idealistisch-philosophischer Form sich ausspricht wie bei Platon oder bei Fichte, sondern daß er zwar aus dem Hegelschen Idealismus die dialektische Methode übernimmt, aber sie materialistisch umdeutet.

Daß der Gesichtspunkt des sozialen Lebens im 19. Jahrhundert so sehr hervortritt, hat seinen historischen Grund in der Entwicklung der

<sup>1)</sup> Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum (Reclam), S. 14.



politischen und sozialen Zustände in Westeuropa seit der französischen Revolution. Die Lockerung aller staatlichen und gesellschaftlichen Formen bedeutet einmal eine Befreiung des Individuums und die Schaffung einer Möglichkeit neuer individueller Entwicklung, führt also zu einem Individualismus, anderseits ergeben sich aber gerade bei dieser Lockerung wieder die Probleme der Neugestaltung von Gemeinschaftsbeziehungen. Bei der Veränderung der materiellen Grundlagen des sozialen Lebens durch die Entwicklung der Technik und Industrie sowie der kapitalistischen Wirtschaftsweise entstanden nicht nur äußerlich neue Gesellschaftsschichten, sondern es kam damit auch ein neues Gemeinschaftsgefühl auf, und innere Wandlungen vollzogen sich in der ganzen Gesellschaft. So rückten soziale Fragen im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts immer mehr in den Vordergrund, ja soziale Krisen konnten eintreten, die schwere Erschütterungen des ganzen kulturellen Lebens zur Folge hatten. Es ist verständlich, daß infolge solcher Bewegungen des sozialen Lebens eine besondere Wertung der sozialen Interessen und Tendenzen gegenüber den individuellen Platz greifen konnte. Das Individuum erscheint als bedingt durch die herrschenden sozialen Zustände, durch die wirtschaftlichen Formen, durch das Milieu, worin es aufwächst. Während für den Individualismus die Individualität einen unbedingten Wert besitzt, werden hier gerade Bedingtheiten der individuellen Existenz aufgewiesen, wird die Gemeinschaft irgendwelcher Art als Macht über die Individuen gesetzt.

Auf eine wissenschaftliche Formel zu bringen versuchte man die Abhängigkeit des Individuellen vom Sozialen in der sozialistischen Lehre, wie sie hauptsächlich von Karl Marx stammt. Im Gegensatz zum philosophischen Idealismus wird nun behauptet, daß das „gesellschaftliche Sein“ das Primäre sei, das seinerseits erst „das Bewußtsein des Menschen“ bestimme. Wie diese Bestimmung aber zu vollziehen ist, das soll durch eine neue Methode der Geschichtsbetrachtung ausgemacht werden, die sog. materialistische Geschichtsauffassung. Wohl verläuft die Entwicklung mit einer logisch-dialektischen Notwendigkeit, wie das Hegel gelehrt hatte, aber nicht die „Vernunft“ oder die „Idee“ ist das Sichentwickelnde, sondern das „gesellschaftliche Sein“ oder noch spezieller die ökonomischen Verhältnisse, so ist es marxistische Theorie. Durch die ökonomische „Produktionsweise des materiellen Lebens“ wird erst die „reale Basis“ hergestellt, auf der sich „ein juristischer und politischer Überbau“ erhebt. Das geistige Leben wird da abhängig gemacht von dem wirtschaftlichen. Ob diese Abhängigkeit allerdings als ein strenges Kausalverhältnis zu deuten und wie demnach der „Überbau“ aufzufassen ist, darüber sind die Marxisten sich nicht einig. Die geschichtliche Entwicklung ist nach dieser Ansicht wesentlich ein Wechsel der wirtschaft-

lichen Produktionsformen und ein Kampf der dabei beteiligten gesellschaftlichen Klassen. Und daraus ergibt sich die Folgerung: auch die gegenwärtig herrschende Produktionsweise, die kapitalistische, und die damit zusammenhängende Gesellschaftsform muß abgelöst werden, und zwar drängt die Entwicklung auf eine kommunistische Wirtschaftsform hin. Der Kommunismus würde die völlige Herrschaft der „Gesellschaft“ über das Individuum bedeuten, in ihm wäre die einseitig soziale Lebensanschauung auf die Spitze getrieben.

Welche praktisch-politischen Folgen diese Theorie im 19. und 20. Jahrhundert gehabt hat, kann hier nicht erörtert werden. Die Wertung der sozialen Faktoren hat jedenfalls eine ungeheure Steigerung erfahren. Die Strömung des Sozialismus als einer Lebensanschauung mit sozialer Tendenz ist natürlich nicht im Marxismus erschöpft und macht sich nicht nur in politischer und nationalökonomischer Form geltend, sie äußert sich vielmehr auf die verschiedenste Weise in unserer ganzen Kultur.

Individualismus und Sozialismus sind die beiden Richtungen, die für die ethisch-praktische Lebensanschauung und Lebensgestaltung unserer Zeit bestimmend geworden sind, sie bekämpfen sich gegenseitig und beeinflussen sich doch auch wieder. Gerade ihr Nebeneinander ist charakteristisch für die geistige Physionomie der Gegenwart.

### **3. Skeptizismus und Suchen nach neuen Synthesen (O. Spengler und Graf H. Keyserling).**

Der Zusammenstoß der verschiedenen Lebensrichtungen wurde im 20. Jahrhundert geradezu katastrophal. Durch das Zusammenbrechen alter Formen und das gewaltsame Sicherheben neuer, teilweise noch ganz ungeklärter Tendenzen schien das geistige und kulturelle Leben in seinen Grundlagen erschüttert zu sein. Das Bild einer Wirrnis, eines Chaos konnte entstehen, und der Einzelne, der in seiner Seele selbst den Kampf verschiedener Tendenzen erlebte, suchte ratlos nach einer Orientierung. Es ist begreiflich, daß man da an der Möglichkeit jedes festen Wertmaßstabes zweifelte, daß man sich einem Relativismus und Skeptizismus preisgegeben sah. Schon in Simmels Philosophie ist uns moderner Relativismus begegnet, aber dort war er mehr nur eine Methode der Betrachtung, ohne daß daraus die praktischen Konsequenzen gezogen worden wären. Wenn der Relativismus aber zum Skeptizismus wird und als praktische Lebensstimmung hervortritt, dann kann er verhängnisvoll werden. Es kann dann das Bewußtsein aufkommen, als ob man hoffnungslos vor einem Abgrund stünde, aus dem es keine Rettung gibt. Das Gefühl des Niedergangs, des Endes der ganzen Kultur muß bei solcher geistigen Haltung Raum gewinnen.

Aus dem Geist eines solchen Relativismus und Skeptizismus heraus ist Oswald Spenglers vielerörtertes Buch „Der Untergang des Abendlandes“ (I. Band, München 1918) geboren, ein Buch, dessen symptomatische Bedeutung die sachliche weit überwuchert hat. Brüchig in seinem ganzen gedanklichen Aufbau, unwissenschaftlich im Einzelnen hat es doch in einigen geistreichen Paradoxien Ideen und Stimmungen der Zeit einen eigenartigen Ausdruck zu geben gewußt und ist als Zeichen der Zeit zu werten. In bezug auf philosophischen Gehalt ist das Buch weniger reich und weniger originell, als es sich den Anschein gibt. Ein systematischer Philosoph will Spengler gar nicht sein und kann es bei seiner Grundtendenz nicht. Die Epoche der systematischen Philosophie ist für ihn mit Kant zu Ende gegangen, liegt „uns heute unendlich fern“, aber auch die darauf folgende ethisch-praktisch gerichtete Periode der Philosophie ist seiner Ansicht nach abgeschlossen. Es bliebe für uns, so meint Spengler, nur noch eine Möglichkeit philosophischer Haltung, die des Skeptizismus. Aber der moderne, abendländische Skeptizismus hat gegenüber dem althellenischen die Eigentümlichkeit, daß er eine historische Betrachtungsweise in sich schließt<sup>1)</sup>. Alles wird als geschichtliches Phänomen relativiert, psychologisch verstanden mit dem Bewußtsein seiner bloß relativen Geltung und damit aufgehoben. Die Methode, die nach Spengler diesem Skeptizismus und Relativismus entspricht, ist die einer „vergleichenden historischen Morphologie“. Geschichte ist für Spengler im Gegensatz zur Natur die Gestalt, aus welcher der Mensch mit seiner Einbildungskraft „das lebendige Dasein der Welt in bezug auf das eigene Leben zu begreifen und diesem damit eine vertiefte Wirklichkeit zu verleihen sucht“<sup>2)</sup>, sie bedeutet die „Verwirklichung möglicher Kultur“<sup>3)</sup>. Der Welt als Natur tritt die Welt als Geschichte gegenüber. Dort herrscht die strenge kausale Notwendigkeit, die sich mittels mathematischer Gesetze begreifen läßt, gibt es eine Logik des Raums, sind tote Formen vorhanden, die das Merkmal der Ausgedehntheit und des Ständig-Möglichen tragen, wird also unter generalisierendem Gesichtspunkt betrachtet. Die Geschichte dagegen ist durchwaltet von der organischen Notwendigkeit des Schicksals, die sich nicht mathematisch-gesetzlich, sondern nur beschreibend durch das Mittel der Analogie erfassen läßt, enthält eine Logik der Zeit, besteht aus lebendigen Formen, die als individuelle, bestimmt gerichtete, einmalig-tatsächliche charakterisiert sind. Diese Bestimmungen sind keineswegs logisch-erkenntnistheoretisch genügend begründet. Windelband und Rickert hatten sich bereits um die Scheidung der Begriffe Natur und Geschichte und der entsprechenden

<sup>1)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 63.

<sup>2)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 10.

<sup>3)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 80.

Wissenschaftsgruppen bemüht. Spengler erreicht die beiden nicht in der Schärfe der Gedanken und vermag noch weniger die Bedenken zu beschwichtigen, die sich gegen die Lehre jener schon erhoben haben. Über Windelband und Rickert geht Spengler hinaus, indem er in der „Analogie“ ein Mittel zu besitzen glaubt, um zu einer „Morphologie der Weltgeschichte“ zu gelangen. Diese Morphologie hat die typischen historischen Erscheinungsformen herauszuheben und ihrer seelischen Struktur nach zu vergleichen. Die Weltgeschichte verläuft nicht geradlinig, sondern sie entfaltet sich in einer „Vielzahl mächtiger Kulturen“, „von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre eigne Form aufprägt, von denen jede ihre eigne Idee, ihre eignen Leidenschaften, ihr eignes Leben, Wollen, Fühlen, ihren eignen Tod hat“<sup>1)</sup>. Kulturen sind demnach geradezu Organismen, die kommen und gehen wie Individuen. Alles geistige Leben einer Epoche trägt die Physionomie der Kultur der betreffenden Zeit und ist nur innerhalb dieser ihrer Kultur möglich. Es gibt keine Mathematik überhaupt, keine Philosophie überhaupt, sondern nur einzelne Mathematiken, einzelne Philosophien, die bestimmten Kulturen zugehören, die geistigen Gebilde sind ihrem Wert nach durchaus historisch relativ. Es gibt keine „Menschheit“, es gibt nur die „Lebewesen höchsten Ranges“, die Kulturen, die „in einer erhabenen Zwecklosigkeit“ aufwachsen „wie die Blumen auf dem Felde“ und ebenso vergehen, die Weltgeschichte bietet „das Bild einer ewigen Gestaltung und Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen“<sup>2)</sup>. Die Morphologie der Weltgeschichte hat den ganzen seelischen Habitus, die geistige Physionomie der einzelnen Kulturen zu beschreiben, sie wird eine „Physiognomik“ und weiterhin, sofern alles Gewordene als Ausdruck einer Seele, als Symbol erscheint, zu einer „universellen Symbolik“. Von solchen Ideen aus charakterisiert Spengler die einzelnen Kulturen. Die „Seele der antiken Kultur“ bestimmt er als apollinische, die der (von ihm als besondere Kultur angenommenen) orientalisches-arabischen als magische und die Seele der abendländischen Kultur als faustische. An der gegenwärtigen Phase der abendländischen Kultur glaubt Spengler nun Zeichen des Verfalls wahrzunehmen, einen Übergang der Kultur zu bloßer Zivilisation konstatieren zu können, ähnlich wie bei anderen gestorbenen Kulturen, er prophezeit deshalb den notwendigen „Untergang des Abendlandes“, und er hält gerade die Einsicht in die unabänderliche Notwendigkeit dieses Schicksalsanges für eine wertvolle geschichtsphilosophische Erkenntnis. „Künftig wird es jedem Pflicht sein, vom Kommenden zu erfahren, was geschehen kann und also geschehen wird,

<sup>1)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 29.

<sup>2)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 29.

mit der unabänderlichen Notwendigkeit eines Schicksals, und was von unseren persönlichen oder den Zeitidealen ganz unabhängig ist“<sup>1)</sup>).

Das so anspruchsvoll sich gebärdende Buch ist in seinen Prinzipien und seiner Methode sehr angreifbar. Die Behauptung des organischen Charakters der Kulturen, die Annahme eines in eine Formel zu fassenden „Seelentums“ der jeweiligen Kultur, die Ideen einer Morphologie der Weltgeschichte, einer Physiognomik und universellen Symbolik — das sind alles Gedanken, die theoretisch noch höchst ungeklärt sind. Eine logisch-erkenntnistheoretisch fundierte Kritik wird wenig an den Aufstellungen Spenglers übriglassen können. Das Werk hat denn auch von den verschiedensten Seiten her starken Widerspruch erfahren. In weitesten Kreisen hat das Buch wohl weniger wegen seines theoretisch-geschichtsphilosophischen Inhalts als wegen der einfachen Tatsache der Prophezeiung des Untergangs unserer Kultur und der sich dabei ergebenden ethisch-praktischen Konsequenzen Sensation gemacht. Der Skeptizismus und Relativismus drückt sich bei Spengler als eine Lebensstimmung aus, die in das ganze praktische Leben eingreift. Zieht doch Spengler selbst direkt solche Folgerungen. Er meint nicht, daß sein Skeptizismus zu einem resignierten Pessimismus führen müsse, vielmehr betrachtet er seine Lehre „als eine Wohltat für die kommende Generation, weil sie ihr zeigt, was möglich und also notwendig ist und was nicht zu den inneren Möglichkeiten der Zeit gehört“<sup>2)</sup>. Da die Formen des geistigen Lebens, Wissenschaft und Kunst, der abendländischen Kultur in der Auflösung begriffen sind, soll den Menschen der Gegenwart nichts mehr übrig bleiben als den Tatsachen einer aus dem Niedergang der Kultur sich ergebenden „Zivilisation“ Rechnung zu tragen. Die neue Generation soll sich „der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkenntniskritik zuwenden“<sup>3)</sup>. So fordert Spengler allerdings eine neue ethisch-praktische Lebensgestaltung, eine Lebensgestaltung auf der Grundlage eines historischen Skeptizismus, der den Ausgang unserer Kultur voraussieht. Ob auf solcher Grundlage wirklich eine echte Lebensanschauung und Lebensgestaltung möglich ist, das wird man allerdings in Zweifel ziehen. Jedenfalls aber bildet die Untergangs-Stimmung, wie sie sich in Spenglers Buch manifestiert, ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Berechtigung, auch ein charakteristisches Moment unserer Zeit.

Ebenso charakteristisch ist es, daß auch sonst aus der Sehnsucht, einen Halt innerhalb der Wirrnis zu gewinnen, gerade in der Gegenwart verschiedene Versuche neuer ethisch-praktischer Lebensgestaltung sich erheben. Diese Bewegungen beschränken sich teilweise auf bestimmte

<sup>1)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 55.

<sup>2)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 57.

<sup>3)</sup> O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, S. 57.

geschlossene Kreise und vollziehen sich ganz abseits von der wissenschaftlichen Philosophie. Es sei nur an so divergente Erscheinungen wie an Johannes Müllers Bestrebungen zur Pflege des persönlichen Lebens, an Rudolf Steiners Theosophie und Anthroposophie, an die Erneuerung von Mystik, die Aufnahme fremder Religionen wie Buddhismus u. a. erinnert. Der Weltkrieg, die zerrütteten sozialen und politischen Verhältnisse waren der Entfaltung solcher Bewegungen günstig, ja sie lockten Neigungen zu dunklem Aberglauben hervor. Ob man darin wirklich ein Zeichen innerer Kulturmüdigkeit sehen soll oder äußere Umstände dafür verantwortlich machen muß, das mag hier unentschieden bleiben. Gewiß ist einerseits eine gewisse pessimistische Resignation vorhanden, macht sich ein Erlösungsbedürfnis geltend, aber andererseits sucht man doch auch aktiv nach neuen Werten, nach neuen Synthesen und nach Betätigung in dieser Hinsicht.

Wie dieses Suchen nach neuen Synthesen in einer fast überkultivierten und raffinierten geistigen Form sich geltend macht, kann man an der Persönlichkeit des Grafen Keyserling erkennen. Graf Hermann Keyserling ist kein wissenschaftlicher, systematischer Philosoph, aber seine oft allzu vornehm gestreichelnd formulierten, jedoch meist feinsinnigen Betrachtungen sind für das geistige Leben der Gegenwart jedenfalls nicht bedeutungslos.

In weite Kreise ist Keyserlings Name erst gedrungen durch sein etwas romanhaft zugestütztes Werk „Das Reisetagebuch eines Philosophen“ (München und Leipzig 1919, 3. Aufl. Darmstadt 1920). Da ist die Wendung zu einer Ethik als praktischer Lebensanschauungslehre vollzogen. In früheren Werken hat Keyserling, beeinflusst durch Philosophen des deutschen Idealismus und vor allem durch den modernen dilettantischen Kulturphilosophen H. St. Chamberlain, versucht, eine kristische idealistische Philosophie zu begründen, die sich besonders um die Erfassung der Natur bemühte, aber doch in eine irrationalistische Metaphysik mündet: „Das Gefüge der Welt“ (München 1906), „Unsterblichkeit“ (München 1907), „Prolegomena zur Naturphilosophie“ (München 1910). Eine Sammlung von größtenteils neueren Aufsätzen und Reden enthält das Buch „Philosophie als Kunst“ (Darmstadt 1920). In die Praxis umzusetzen versucht hat Keyserling seine Ideen zu einer neuen Lebensanschauung und Lebensgestaltung durch die 1920 erfolgte Gründung einer „Schule der Weisheit“ in Darmstadt.

Nicht Keyserlings philosophische Ansichten im einzelnen stehen hier in Frage, sondern nur die allgemeine ethisch-praktische Tendenz seiner Philosophie. Er will ein „Weiser“ sein, einer, der Philosophie auch wirklich lebt, so wie es die Weisen des alten Griechenlandes taten und wie es die Weisen Indiens tun. Aber Keyserlings Weisheit ist im Unterschied zu diesen Weisen doch eine aristokratisch kultivierte Weisheit. Philosophie ist ihm eine Kunst „genau im gleichen Sinne, wie die Malerei, die Musik“<sup>1)</sup>. Schopenhauer, der die Verwandtschaft der Philosophie mit der Kunst

<sup>1)</sup> Graf Herm. Keyserling, Philosophie als Kunst (Darmstadt 1920), S. 3.

hervorgehoben, aber Philosophie doch als „ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft oder vielmehr etwas, das beide vereinigt“<sup>1)</sup>, bestimmt hatte, ist hier übertrumpft. Wie Schopenhauer, so spottet auch Keyserling über die wissenschaftliche akademische Philosophie. Er gehört zur Reihe der modernen Vertreter einer Lebensphilosophie, die sich in mancherlei Formen von Bergson bis zu Spengler geäußert hat. Der Intellektualismus soll überwunden werden, ein lebendiges, gestaltendes Wissen soll im Gegensatz zur Verstandeserkenntnis erreicht werden. Und das ist nur möglich durch persönliche Bildung, durch Selbstvervollkommnung. Die überlieferten Seelenformen sind nach Keyserling in Zersetzung begriffen oder schon zersetzt, nur Besinnung auf das Lebensganze könne da helfen, nur eine lebendige, nicht abstrakte Philosophie. Durch die einseitige Entwicklung des Verstandes sei das eigentliche Seelenleben mit seinen Formen beim Einzelnen wie bei den Völkern zurückgedrängt worden, eine Diskrepanz der Teile des Lebens sei dadurch entstanden, so daß sich kein ganzes, einheitliches Gebilde ergebe. Darum müsse eine Wiederverknüpfung von Geist und Seele, eine neue Synthese gefunden werden. Dies Ziel glaubt er zu erreichen durch eine Verbindung mit orientalischer Lebensweisheit. In Altindien und Altchina sieht er „eben das erreicht und verwirklicht“, „wonach wir noch suchen und streben“<sup>2)</sup>. In Indien habe der Mensch „seine bisher tiefsten Gedanken gedacht“, sei ein „Grad der Selbstverwirklichung in den Sphären des Gedankens und des metaphysischen Erlebens“ erlangt worden, „dem kein anderes Volk noch nahegekommen ist“<sup>3)</sup>. In China ist nach Keyserling die vollendetste Lebensausprägung nicht im abstrakten Denken, sondern im konkreten sozialen Leben gelungen, so daß hier „das bisher vollkommenste Menschentum als Normalerscheinung“ herausgearbeitet sei<sup>4)</sup>. So sehr Keyserling die Kulturen des Orients bewundert, so empfiehlt er doch nicht ohne weiteres die Übernahme östlichen Wesens für Westeuropa. Wohl will er zeigen, daß Orient und Okzident gemeinsame Ideale haben, auf Grund deren eine Vereinigung möglich ist, aber er weist auch darauf hin, daß Orient und Okzident ganz verschiedene Wege gehen und danach auch das Ziel verschieden auffassen. Es könne sich für uns Westeuropäer nicht darum handeln, Fremdes äußerlich uns anzueignen, vielmehr müßten wir von innen heraus uns die Verwirklichung unserer Ideale erarbeiten, wir könnten z. B. nicht den Standpunkt des Autoritätsglaubens, der dem Fortschritt vorurteilsfreier Forschung hinderlich ist, entgegen unserem wahren Wesen vom Orient annehmen.

1) Schopenhauer, Neue Paralipomena, § 28.

2) Graf Herm. Keyserling, Philosophie als Kunst (Darmstadt 1920), S. 114 f.

3) Graf Herm. Keyserling, Philosophie als Kunst, S. 111.

4) Graf Herm. Keyserling, Philosophie als Kunst, S. 267.



Obwohl Keyserling selbst solche Einschränkungen macht, wird man doch noch zweifeln, ob Keyserling die Völker des Ostens ihrem Wesen nach wirklich in allem richtig beurteilt, wenn er sie so hochschätzt, oder ob er sie nicht allzusehr idealisiert. Das ethische Ideal Keyserlings bleibt trotz aller feingeschliffenen Wendungen noch unbestimmt.

#### 4. Tendenzen der wissenschaftlichen Ethik.

All diese Bestrebungen einer neuen ethischen Lebensgestaltung sind wohl für die geistige Kultur und die philosophische Stimmung der Zeit von Bedeutung, aber sie bieten keine im einzelnen wissenschaftlich begründeten philosophischen Systeme. Allerdings sie enthalten Probleme, die, wenn auch in etwas veränderter Form, auch die wissenschaftliche Ethik beschäftigen müssen. Natürlich dürfen die praktischen Aufgaben nicht zusammengeworfen werden mit den Versuchen der Begründung einer Theorie, aber auch wenn man nicht direkt eine normative praktische Ethik annimmt, so darf doch kein Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis bestehen, sondern es muß gerade für die Ethik bei Kants Wort bleiben: „Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis“<sup>1)</sup>.

Die wissenschaftliche Ethik ist zweifellos noch vielfach nicht den Problemen des modernen Lebens und der modernen Kultur ganz gerecht geworden, sondern hat sich teilweise noch allzusehr mit hergebrachten Begriffen und Formen begnügt. Es gibt auch kein bedeutenderes philosophisches System der Gegenwart, in dem die Ethik eine zentrale Stellung einnähme, so daß es als ganz spezifisch ethisch gerichtet gelten müßte. Vielmehr sind die ethischen Standpunkte der betreffenden Philosophen meist von allgemeineren philosophischen (besonders logisch-erkenntnistheoretischen) Gesichtspunkten bedingt. Daher kann hier von einer Darstellung der verschiedenen ethischen Standpunkte im einzelnen abgesehen werden, zumal die meisten Denker mit ihren Systemen an anderer Stelle berücksichtigt werden. Nur einige Grundtendenzen seien kurz erwähnt.

Die verschiedensten allgemeinphilosophischen Richtungen, vom Materialismus bis zum metaphysischen Idealismus, drücken sich in der Ethik aus. Eine Zeitlang glaubte man die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre für die Ethik fruchtbar machen zu können, indem man Untersuchungen anstellte über die Entwicklung ethischer Begriffe aus Vorstellungen primitiver Völker, über die Wandlungen ethischer Anschauungen in verschiedenen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten. Herbert Spencer suchte vom Standpunkt eines Evolutionismus aus die Normen

<sup>1)</sup> Kant, Werke (Ak.-Ausg.), VIII, S. 313.

der Ethik auf Grund von Tatsachen der Biologie und der Soziologie zu gewinnen und gelangte zu einer dem englischen Geist entsprechenden Nützlichkeitsmoral. In Österreich vertrat Friedrich Jodl (1848—1914) einen gemäßigten Positivismus. Ethik ist ihm eine „philosophische Kunstlehre“ und zwar diejenige, „welche zeigt, wie das menschliche Leben vermöge des richtigen, guten Willens angemessen zu seinem Zweck und seiner Bestimmung gestaltet werden könne“<sup>1)</sup>. Damit wird eine apriorische, idealistische Ethik natürlich abgelehnt. Wie die Logik zeitweise als *ars cogitandi* aufgefaßt wurde, so soll die Ethik eine bloß praktische Disziplin sein. Empirische Betrachtungen über die Entwicklung und Wandlung der sittlichen Werte müssen da einen großen Raum einnehmen. Während für Jodl die Ethik nicht bloß beschreibend, sondern normgebend ist, lehnt Simmel, der mit seiner „Einleitung in die Moralwissenschaft“, auch noch auf positivistischem Standpunkt stand, den normativen Charakter ausdrücklich ab. Er will die Ethik jenseits von Gut und Böse stellen, sie befreien „von ihrer Verquickung mit der Moralpredigt und den Reflexionen der Weisheit“<sup>2)</sup>. Psychologische, historische und soziologische Analysen machen für ihn die Ethik aus. Der Holländer G. Heymans (Einführung in die Ethik, Leipzig 1914) vertritt gegenüber der theologischen, philosophischen, naturwissenschaftlichen und kritizistischen Methode eine empirisch-analytische Methode in der Ethik. Gegen Hedonismus und Utilitarismus, aber auch gegen die Pflichtenmoral wendet er sich. Auf Grund der Tatsachen des Bewußtseins will er scharfe Begriffsbestimmungen über Gut und Böse finden, aber auch eine Anwendung der Kriterien auf besondere Fälle durchführen. Heymans' Objektivitätsprinzip, das in sich selbst evident sein soll: „Wolle objektiv!“ wird aber kaum den kantischen kategorischen Imperativ ersetzen können.

Wilhelm Wundt rückt die Ethik an die Völkerpsychologie heran. So sehr auch er sich gegen den Apriorismus wendet und den empirischen Entwicklungsgedanken betont, so läßt er doch nicht die empirische Methode ausschließlich gelten, sondern gewährt auch einer, allerdings von der Erfahrung ausgehenden, metaphysischen Spekulation ein Plätzchen. Die Ethik ist für ihn die allgemeine Normwissenschaft, und wie jede allgemeine Wissenschaft sei sie „weder eine rein spekulative noch eine rein empirische Disziplin“, sondern „empirisch und spekulativ zugleich“<sup>3)</sup>. Wundt nimmt damit eine Mittelstellung ein zwischen empiristischer und aprioristischer Ethik. In anderer Weise hat Friedrich Paulsen (1846—1908) empirische und nichtempirische Momente in der Ethik vereinigt. Er stellt, an Aristoteles anknüpfend, eine energetisch-teleologische Ethik auf. Ethik wird bestimmt

<sup>1)</sup> Fr. Jodl, Allgemeine Ethik (herausg. v. W. Börner, Stuttgart u. Berlin 1918), S. 4.

<sup>2)</sup> G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft I (Berlin 1892), S. III.

<sup>3)</sup> W. Wundt, Ethik (4. Aufl., Stuttgart 1912), S. 15.

als „die Wissenschaft von den Gütern, die dem Leben absoluten Wert geben, und von den Normen und Kräften des Wollens und Handelns, worauf deren Verwirklichung beruht“. Kants Rationalismus und Formalismus wird abgelehnt. Das Sittengesetz sei keine bloße apriorische Form, die dem Leben fremd gegenüberstünde oder sich über das Leben erhebe, sondern auch das Sittengesetz sei um des Lebens willen da. Und mit der Frage nach dem Sittengesetz ist für Paulsen im Gegensatz zu Kant die Frage nach dem höchsten Gut eng verbunden, die Ethik ist sowohl Güterlehre als auch Pflichtenlehre. Das höchste Gut besteht in der Erreichung eines vollkommenen Lebens, das ist ein Leben, „das zur vollen Entfaltung und Betätigung aller menschlichen Anlagen und Kräfte führt, zumeist der höchsten, der geistig-sittlichen Kräfte der vernünftigen Persönlichkeit“. Paulsens Ethik stellt in weitschweifender, popularisierender Art eine Kodifizierung traditioneller bürgerlicher Moralbegriffe dar.

Weder die empirisch-evolutionistische Richtung noch die vermittelnden ethischen Theorien Wundts und Paulsens haben die Problemstellungen und Problemlösungen der Ethik prinzipiell wesentlich gefördert. Weder wissenschaftlich noch praktisch haben sie eine besondere Fruchtbarkeit erwiesen, ja man hat den Eindruck, daß sie hinter der Kompliziertheit des modernen Lebens mit seinen ethischen Forderungen zurückblieben.

Wissenschaftlich wohl bedeutsamer für die Ethik sind psychologische und werttheoretische Untersuchungen, wie sie verschiedentlich vorgenommen worden sind. In Österreich versuchte Franz Brentano die Phänomene der Liebe und des Hasses, die er als eine Grundklasse der psychischen Phänomene bezeichnet, in ihrem Wesen zu beschreiben. Die Begriffe der Evidenz und der Richtigkeit überträgt er aus dem psychologischen und erkenntnistheoretischen Gebiet in die Ethik. Gut ist das, was einen Gegenstand der Liebe bedeutet, und zwar einer evident als „richtig“ charakterisierten Liebe. Diese Bestimmungen sind mit Recht als unzureichend bekämpft worden, aber Brentanos eigenartige logizistische und doch auch wieder psychologische Problemauffassung in der Ethik, die sich der kritizistischen Methode Kants scharf entgegensetzt, hat starke Wirkungen gehabt.

Auf eine allgemeine Werttheorie gründen die Österreicher A. v. Meinong und Christian v. Ehrenfels die Ethik. Durch psychologische und gegenstandstheoretische Untersuchungen sucht Meinong eine Einteilung und Bestimmung von Werten und Werthaltungen zu gewinnen, aber wenn er für die Psychologie eintritt, so will er doch den „Psychologismus“ in der Werttheorie abwehren.

In Deutschland hat sich der Greifswalder Philosoph Hermann Schwarz (geb. 1864) kritisch mit Brentanos, Meinongs, Ehrenfels' u. a. ethischen Lehren auseinandergesetzt und von einer Psychologie des

Willens aus scharfsinnige eigene Bestimmungen über das Sittliche geliefert („Grundzüge der Ethik“, Leipzig 1896; „Psychologie des Willens“, Leipzig 1900; „Das sittliche Leben“, Berlin 1901; „Glück und Sittlichkeit“, Halle 1902).

Während alle die genannten Vertreter einer wissenschaftlichen Ethik sich in einen stärkeren oder schwächeren Gegensatz zur Kantischen Ethik setzen, knüpfen andere Richtungen an Kant an, aber auch bei ihnen bestehen noch mancherlei Verschiedenheiten in der Auffassung. Leonard Nelson bildet die Kantische Ethik im Sinn der Friesschen Lehre um. Er verfolgt eine axiomatische Methode der Zergliederung. Die erkenntnistheoretische Ethik verwirft er, weil sie in einen logischen Zirkel ver falle, aber die induktiv-empirische Methode bietet ihm auch keine Begründung. Er nennt seinen Standpunkt den eines ethischen Kritizismus, der einen dritten Weg zwischen der vom Urteil ausgehenden erkenntnistheoretischen Ethik und zwischen der auf die Anschauung sich berufenden demonstrativen Ethik darstelle. Eine Begründung der Ethik erscheint ihm nur möglich, wenn die ethischen Prinzipien auf eine unmittelbare rationale, aber ursprünglich dunkle ethische Erkenntnis zurückgeführt werden. Die sittlichen Urteile gründen sich seiner Ansicht nach auf ein unmittelbares, aber weder reflektiertes noch intuitives Interesse der praktischen Vernunft. Die Annahme eines solchen Charakters der sittlichen Erkenntnis ist natürlich nur auf der Grundlage der Friesschen Vernunftkritik möglich. Von dem Zwischenweg Nelsons werden sich sowohl die Aprioristen wie die Empiristen wenig befriedigt fühlen.

Theodor Lipps ordnet die Ethik als normative Wissenschaft zwar auch der Psychologie ein, aber Psychologie ist in seinem Sinn nicht die gewöhnliche empirische Psychologie, sondern eine umfassende Bewußtseinswissenschaft, und Lipps' ethische Untersuchungen tragen keinen psychologistischen Charakter, sondern berühren sich mit der idealistischen, aprioristischen Ethik Kants. Wie Kant weist Lipps jeden Eudämonismus scharf ab. Den Begriff der Persönlichkeit und der Persönlichkeitswertgefühle stellt er in den Vordergrund.

Auf dem Boden der Kantisch-Fichteschen Transzendentalphilosophie steht die „südwestdeutsche Philosophenschule“, deren Hauptvertreter Windelband und Rickert sind. Da für sie die Philosophie vor allem „Wertlehre“ ist, nimmt in ihrem System die Ethik eine maßgebende Stellung ein. Logik und Ethik treten da in eine nahe Beziehung zueinander. Durch den Begriff der Autonomie stellt Rickert eine Verbindung zwischen Wahrheit und Sittlichkeit her, sucht aber die ethischen Sinngebilde doch von den logischen zu unterscheiden. Noch mehr schließt sich Bruno Bauch („Ethik“ in der „Kultur der Gegenwart“ I, 6, 3. Aufl., Leipzig und Berlin 1921) an Kantische Prinzipien an.

In der Marburger Schule des Neukantianismus verbindet Natorp die kantische Ethik mit der platonischen und läßt sie wesentlich Sozialethik sein. Herm. Cohen konstruiert in selbständiger Weise eine Theorie der Ethik, die von Kant doch in manchem abweicht. Ethik ist ihm Logik des reinen Willens, sie begründet die Rechtswissenschaft und die Geisteswissenschaften überhaupt, so wie die Logik die Naturwissenschaft begründet. A. Görland („Ethik“, Leipzig und Berlin 1914) läßt die Ethik eine Kritik der Weltgeschichte sein und macht sie zum Fundament der Gemeinschaftswissenschaften (Ökonomie, Staatsrechtslehre, Erziehungswissenschaft).

Eine neue Art der Betrachtung ist in die Ethik durch die Methode der Husserlschen Phänomenologie eingeführt worden. Hier wird auch die Ethik als apriorische Wissenschaft bestimmt, aber das durch Schau unmittelbar erfäßbare Wesensapriori der Phänomenologen ist etwas anderes als das transzendente Apriori Kants. Max Scheler, der hauptsächlich die phänomenologische Methode für die Ethik fruchtbar zu machen gesucht hat, bekämpft in seinen Untersuchungen über den „Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ (Jahrb. f. Philosophie u. phänomenologische Forschung I, 2, 1913, II, 1916) den kantischen Standpunkt und hält im Gegensatz zu Kant eine materiale Wertethik für möglich. Kant habe fälschlich die materiale Wertethik mit eudämonistischer Ethik identifiziert und das ethische Apriori bloß formal sein lassen. Scheler sucht in eingehender Analyse materiale Wertstufen, deren höchste der Personwert ist, festzustellen. So anregend die Untersuchungen Schelers sind, so bedürfen doch seine Prinzipien und seine Methode noch kritischer Prüfung.

Hans Pichler („Grundzüge einer Ethik“, Graz 1919) sucht die Einseitigkeiten der verschiedenen ethischen Richtungen durch Betrachtung von einem höheren, allseitigen Gesichtspunkt aus zu überwinden. Die Gegensätze der Selbstlosigkeitsmoral und der Selbstbehauptungsmoral empfangen nach ihm ihre Versöhnung durch die Ethik der Selbsterweiterung, deren Norm lautet: „Werde mehr als du bist“.

Neben der philosophischen Ethik steht auch heute noch die religiöse Ethik, ja gerade in letzter Zeit haben Katholiken wie Protestanten die Fundamente ihrer Ethik fester wissenschaftlich zu begründen gesucht. Auf katholischer Seite ist die Richtung des Neuthomismus für die Ethik ausschlaggebend gewesen, auf protestantischer Seite hat man teilweise Anschluß an die kantische Lehre erstrebt.

So tritt auch auf ethischem Gebiet eine große Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte hervor, eine Mannigfaltigkeit, die aber zum großem Teil wesentlich durch die Verschiedenheit der logisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen mitbedingt ist. Die ethischen Probleme sind infolge-

dessen noch nicht völlig in ihrer selbständigen Bedeutung erfaßt und noch nicht in all ihre Beziehungen und Verwicklungen hinein verfolgt. Der theoretisch-philosophische Gehalt dessen, was im praktischen, kulturellen Leben uns entgegentritt und da in unreflektiert-praktischer Weise behandelt wird, ist noch nicht ausgeschöpft. Wohl ist es bemerkenswert, daß mancherlei Versuche gemacht worden sind, die Ethik auf neue, weitere und tiefere wissenschaftliche Grundlagen zu stellen, aber diese Versuche sind bisher nur vereinzelte Ansätze geblieben, die noch nicht die Richtung auf ein einheitliches Ganzes besitzen.

#### IV. Die psychologische Richtung.

Die beiden stärksten großen Richtungen, die sich in der Philosophie der Gegenwart gegenüberstehen, sind die psychologische und die logisch-erkenntnistheoretische. Ist die Psychologie oder ist die Logik, bzw. die Erkenntnistheorie die Grundwissenschaft der Philosophie? das ist eine prinzipielle Frage, die besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als entscheidend für den Aufbau eines philosophischen Systems hervorgetreten ist. Nachdem die Epoche metaphysischer Epoche, aber auch die Zeit eines pseudonaturwissenschaftlichen Materialismus vorüber war, suchte man entweder, hauptsächlich unter Hinweis auf Kant, eine neue logisch-erkenntnistheoretische Begründung der Philosophie, oder man blieb auf dem Boden der Erfahrung und glaubte von der empirischen Psychologie aus einen neuen Weg zur Philosophie zu finden. Die Psychologie nahm einen gewaltigen Aufschwung und erweiterte dauernd ihr Gebiet, sie schien befähigt, eine exakte Wissenschaft nach Art der Naturwissenschaften zu werden, und als solche gegen Angriffe gefeit zu sein. Der Empirismus hat daher in der Psychologie seinen Hauptstützpunkt gesucht. Aber innerhalb der Psychologie, auch wenn sie sich als empirische bezeichnete, ergaben sich doch wieder starke Verschiedenheiten in der Gesamtorientierung der psychologischen und philosophischen Grundansichten. So lassen sich auch in der Reihe der psychologisch gerichteten philosophischen Systeme noch Abstufungen und Unterabteilungen machen. Gemeinsam ist ihnen die Voranstellung der Psychologie. Wird der Umfang der Psychologie so sehr erweitert, daß sie mit ihrer Methode die Selbständigkeit anderer Wissenschaften zu zerstören droht und besonders in die Befugnisse der Logik eingreift, so daß schließlich Logik, Ethik und Ästhetik nur noch als Zweige der Psychologie gelten, so entsteht ein „Psychologismus“. An offenem und verstecktem Psychologismus kranken fast alle psychologisch gerichteten philosophischen Systeme<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920).

### 1. Der universale Psychologismus (W. Wundt).

Mit der Entwicklung der modernen Psychologie ist der Name Wilhelm Wundts (1832—1920) unauflöslich verknüpft. Nachdem G. Th. Fechner mit seiner Psychophysik die experimentelle Methode auf die Psychologie übertragen hatte, war es W. Wundt, der die experimentelle Psychologie als Wissenschaft im großen Stil ausbaute. Aber er suchte sich auch vor einer Überschätzung der experimentellen Methode zu hüten, wie sie leicht sich ergeben konnte. Die experimentelle Psychologie macht für ihn nicht das Ganze der Psychologie aus, ja die nichtexperimentelle „Völkerpsychologie“ hat in seinem philosophischen System einen immer größeren Raum eingenommen. Aber auf alle Fälle hat für ihn die Psychologie eine zentrale Stellung in der Philosophie und durchdringt die psychologische Betrachtungsweise bei ihm alle philosophischen Disziplinen.

Zweifellos überragte W. Wundt alle modernen Philosophen an enzyklopädischer Gelehrsamkeit und Vielseitigkeit. Auf den verschiedensten Gebieten hat er sich wissenschaftlich betätigt und zahlreiche Werke veröffentlicht. Seine individualpsychologischen Hauptwerke sind die „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele“ (Leipzig 1863—64, 6. Aufl. 1919) und die „Grundzüge der physiologischen Psychologie“ (Leipzig 1874, 6. Aufl. 1908—11). Seine „Völkerpsychologie“, die eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte ist, ist auf 10 Bände angewachsen (Leipzig 1900—1920, einzelne Bände in neuer Auflage). An einer Neuauflage seiner „Logik“ (1. Aufl. in 2 Bänden Stuttgart 1880—83, 4. Aufl. in 3 Bänden 1919—21) hat er bis zu seinem Tod gearbeitet, „seine Ethik“ (1. Aufl., Stuttgart 1886) ist in 4. Auflage in 3 Bänden 1912 erschienen. Eine Darstellung seiner Metaphysik gibt das Buch „Sinnliche und übersinnliche Welt“ (Leipzig 1914). Ein anderes Werk gibt einen Gesamtüberblick über sein „System der Philosophie“ (Leipzig 1889, 4. Aufl. in 2 Bänden 1919). Ein Teil der zahlreichen Aufsätze ist vereinigt in den „Kleinen Schriften“ (3 Bände 1910—1921). Kurzgefaßte Lehrbücher sind der „Grundriß der Psychologie“ (Leipzig 1896, 13. Aufl. 1918), die „Einleitung in die Philosophie“ (Leipzig 1901, 7. Aufl. 1918), die „Elemente der Völkerpsychologie“ (Leipzig 1912, 2. Aufl. 1913).

Die Psychologie ist für Wundt vor allem die grundlegende Geisteswissenschaft, von der alle einzelnen Geisteswissenschaften abhängen. Seine Psychologie will eine empirische Wissenschaft sein und setzt sich als solche in Gegensatz zu metaphysischer Psychologie, aber sie ist darum keine bloß physiologische Psychologie. Wissenschaft von der „unmittelbaren Erfahrung“ soll sie sein. Im Grunde ist die Erfahrung nach Wundt eine, aber die eine Erfahrung wird durch verschiedene Betrachtungsweisen aufgefaßt. An jeder Erfahrung läßt sich der gegebene Inhalt oder das Objekt auf der einen Seite und das auffassende, erfahrende Subjekt auf der anderen Seite unterscheiden. Betrachtet man die Objekte als unabhängig von dem Subjekt, so steht man auf dem naturwissenschaftlichen Standpunkt der mittelbaren Erfahrung, berücksichtigt man die Beziehungen zum Subjekt mit, so stellt man sich auf den psychologischen Standpunkt



der unmittelbaren Erfahrung. Damit wird versucht, den Unterschied zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zu einem Unterschied zweier Betrachtungsweisen zu machen, bei dem die Gegenstände der Erfahrung als solche dieselben blieben. Aber von vornherein ist der psychologischen Betrachtungsweise als derjenigen der „unmittelbaren Erfahrung“ eine Vorrangstellung eingeräumt. Während die Naturwissenschaften von dem in jeder Erfahrung enthaltenen subjektiven Moment abstrahieren, vollzieht die psychologische Betrachtung keine solche Abstraktion, sondern berücksichtigt gerade die Beziehung des Subjekts zum Objekt mit, ihr allein also gelingt es, die volle, konkrete Erfahrung zu erfassen, nicht nur ein Abstraktionsprodukt zu bilden. Damit wäre also doch die unmittelbare, psychologische Erfahrung allein die echte, wirkliche Erfahrung. Dann aber müßte das Ideal in der Vollendung der einen Erfahrung bestehen, und diese könnte nur auf dem Weg der echten, unmittelbaren, psychologischen Betrachtungsweise erreicht werden, der naturwissenschaftlichen Methode aber käme höchstens eine untergeordnete, vorläufige Bedeutung zu, ja sie stellte einen vielleicht unnötigen Umweg oder Seitenweg dar. Psychologische und naturwissenschaftliche Betrachtungsweise sind also da gar nicht logisch gleichgeordnet. Durch die Ausdrücke „mittelbare“ und „unmittelbare“ Erfahrung werden Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in keiner Weise nach ihrer wissenschaftlichen Methode bestimmt. Die „unmittelbare“ Erfahrung ist gar nicht die psychologische und geisteswissenschaftliche, sondern die vorwissenschaftliche, naive Erfahrung des praktischen Lebens. Dem Standpunkt des bloßen unmittelbaren Erlebens aber steht die Psychologie als Wissenschaft, die mit Begriffen arbeitet und Gesetzmäßigkeiten festzustellen hat, prinzipiell ebenso fern wie die Naturwissenschaft. Wundt begeht den Fehler, den psychologisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkt mit dem praktischen Erlebnisstandpunkt zu vermischen und damit der Psychologie in wissenschaftlicher Hinsicht eine ausgezeichnete Bedeutung zu verleihen. Die beiden Betrachtungsweisen, wie sie Wundt unterscheidet, kennzeichnen gar nicht die verschiedenen Methoden wissenschaftlicher Bearbeitung, durch die Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften in ihrer Eigenart bestimmt wären. Wie wenig Wundt mit einer Scheidung auf Grund der beiden Betrachtungsweisen, die sich auf dieselben Gegenstände bezögen, auskommt, das ergibt sich daraus, daß er doch wieder eine gewisse materiale Abgrenzung heranzieht, wenn er nämlich sagt: die Psychologie richte sich zwar auf die Gesamtheit der Erfahrungsinhalte und untersuche dieselben Gegenstände, wie die Naturwissenschaften, nur mit Berücksichtigung der Beziehung auf das psychische Subjekt, aber die Naturforschung umschließe nur einen Teil der Erfahrung, denn ihr seien Objekte und Vorgänge unseres subjektiven Gefühls- und Willenslebens nicht zugänglich.

Dann wäre aber auch schon das gegenständliche Material von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften keineswegs dasselbe. Damit stehen Naturwissenschaft und Psychologie jedoch als Wissenschaften nicht auf der gleichen logischen Stufe. Wundt möchte einmal die Methoden von Naturwissenschaft und Psychologie als zwei Betrachtungsweisen derselben Gegenstände logisch gleichstellen, und er möchte anderseits der Psychologie doch einen Vorrang geben, indem er sie auf „unmittelbare Erfahrung“ gründet und ihr das ganze Gebiet der Erfahrungsinhalte als Untersuchungsfeld zuweist, — das ist eine unmögliche Doppelstellung. Wenn er der Psychologie die Aufgabe einer Ergänzung der naturwissenschaftlichen Betrachtung stellt, so verleiht er im Widerspruch dazu seiner Psychologie doch eine weit darüber hinausgehende Bedeutung und zieht den Wert der naturwissenschaftlichen Betrachtung überhaupt in Frage. Daß die Psychologie, wie Wundt meint, die Grundlegung für alle Geisteswissenschaften biete und selbst die allgemeinste Geisteswissenschaft sei, ist auch nicht ohne weiteres einleuchtend, denn man kann durchaus daran zweifeln, ob die Psychologie, wenn sie sich mit den subjektiven seelischen Erlebnissen beschäftigt, die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen des objektivierten Geistes begründet. Und wenn die Psychologie nach Wundt Vorbereitung für die Philosophie, für Erkenntnistheorie wie für Ethik, sein soll, so zeigt sich doch, daß bei ihm die psychologische Betrachtungsweise die philosophischen Disziplinen durchdringt und ihre logische Eigenart gefährdet, nicht nur eine vorbereitende Rolle spielt. Wundt wird durch diese Hervorkehrung des psychologischen Standpunktes und die Überschreitung der Grenzen psychologischer Methode zum Vertreter des Psychologismus<sup>1)</sup>.

Die Psychologie zu einer exakten empirischen Wissenschaft zu gestalten, das war eine Hauptaufgabe, die sich Wundt gestellt hatte. Die empirische und psychologische Tendenz durchzieht seine ganze Philosophie. Hatte Herbart die Psychologie noch mit metaphysisch-konstruktiven Ideen verknüpft und standen auch bei der Ausgestaltung der Psychophysik durch G. Th. Fechner metaphysische Interessen noch neben den empirischen, so hat Wundt zuerst die konsequente Durchführung der empirischen Psychologie in Angriff genommen und auf dem Standpunkt eines psychologischen Empirismus seine Philosophie aufgebaut. Nicht aber durch die bloße Berufung auf „unmittelbare Erfahrung“ konnte die Psychologie zu einer empirischen Wissenschaft werden, sondern dazu gehörte vor allem die Ausbildung einer exakten Methodik. Eine exakte Methode für die Psychologie wurde aber auch von Wundt gerade nicht aus den Geisteswissenschaften gewonnen, sondern aus den Natur-

<sup>1)</sup> Vgl. zur Kritik von Wundts Einteilung der Wissenschaften mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle a. S. 1920), S. 98 ff.

wissenschaften übertragen. Die Verwendung der psychologischen Methode der Selbstbeobachtung verwirft Wundt wegen ihrer Unexaktheit und läßt die naturwissenschaftliche Methode des Experiments für die Individualpsychologie maßgebend sein. Eine bloße Beobachtung kann nach Wundt im Bereich des Seelenlebens, wo keine beharrenden Objekte, sondern fließende Prozesse gegeben sind, nicht wissenschaftlich ausreichend sein, dagegen sei das Experiment auf alle elementaren psychischen Vorgänge anwendbar und ermögliche exakte wissenschaftliche Bestimmungen. Der Vorzug des Experiments soll darin bestehen, daß es gestattet, den natürlichen Prozeßcharakter künstlich nachzuahmen. Ein Experiment im naturwissenschaftlichen Sinn fordert die eindeutige, nachprüfbare Bestimmung eines Vorgangs. Dafür müssen nach Wundt vier Bedingungen erfüllt werden: 1. der Eintritt des Vorgangs muß willkürlich herbeigeführt werden können, 2. sein Verlauf muß genau beobachtbar sein, 3. eine Wiederholung des Prozesses unter gleichen Bedingungen muß sich ermöglichen lassen, und 4. die einzelnen Bedingungen müssen variiert werden können. Aber während Wundt die Mängel der Selbstbeobachtung als psychologischer Methode scharf betont, berücksichtigt er nicht genügend die Schwierigkeiten, die bei der Anwendung des Experiments auf dem Gebiet der Psychologie auftreten und eine volle Analogie mit naturwissenschaftlicher exakter Bestimmung doch hindern. Wieweit der seelische Vorgang unter künstlichen Umständen überhaupt derselbe bleibt als unter natürlichen, wieweit alle strengen Bedingungen eines Experiments bei ihm erfüllt werden können, das bedarf kritischer Prüfung. Wundt befürwortet zwar die Anwendung des Experiments nur für elementare psychische Prozesse, aber er stellt nicht genug die Eigenart des psychologischen oder psychophysischen Experiments gegenüber dem naturwissenschaftlichen heraus. Die Frage der Gestaltung des psychologischen Experiments wurde besonders brennend, als man an die Untersuchung von Vorgängen des sog. höheren Seelenlebens, besonders von Denk- und Willensprozessen ging. Da war die geschmähte Selbstbeobachtung kaum zu entbehren, da mußte man zu Ausfrageexperimenten greifen, deren Exaktheit vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus angezweifelt werden konnte. Wundt wehrte sich denn auch gegen diese Erweiterung des Begriffs des Experiments, wie sie hauptsächlich durch die Külpesche Schule vorgenommen wurde, aber er hat seinerseits das Problem der psychologischen Methode, das damit aufgeworfen war, doch nicht befriedigend gelöst.

Mit der empirischen Richtung seiner Psychologie hängt es zusammen, daß Wundt die substantialistische Auffassung vom Wesen der Seele verwirft. Die Seele ist keine Substanz im metaphysischen oder im naturwissenschaftlichen Sinn, die unmittelbare Erfahrung läßt uns nur die

wechselnden Vorgänge des seelischen Lebens als wirklich begreifen, zeigt uns aber keinen dauernden empirischen Träger dieser Vorgänge. Der Prozeßcharakter gerade sei dem Seelischen eigentümlich. Dem metaphysischen substantialistischen Seelenbegriff stellt Wundt seinen aktualistischen Seelenbegriff gegenüber. Die aktualistische Auffassung bestimmt sich dann näher als voluntaristische. Das Wesen des seelischen Subjekts ist nach Wundt der Wille, im Willensleben drückt sich das Ich in eigenster Weise aus, da erscheint es nicht als ruhendes Sein, sondern als stete Tätigkeit. Und im Willen allein werden die mannigfachen Formen der seelischen Vorgänge zu einer unmittelbar erlebten Einheit zusammengeschlossen. Als die grundlegende Bedingung des Willenslebens und damit jeglicher Erfahrung erscheint die reine Willenstätigkeit selbst, die transzendente Apperzeption, wie Wundt im Anschluß an Kant sagt. Diese reine Form des Willens, unabhängig von allem Inhalt, ist selbst kein empirischer Begriff mehr, sondern sie ist eine Vernunftidee, die zwar als letzter Grund für die Einheit des seelischen Lebens gefordert ist, aber keine empirisch-psychologische Bedeutung mehr hat. Es ist das ein Punkt, bei dem die Psychologie in die Metaphysik führt. Aber es soll damit nicht auf einen universellen Voluntarismus hingewiesen werden, denn der Wille hat nur in Beziehung auf ein Individuum seinen Sinn, ein unendliches Wollen, das keinen Gegenstand hätte, das sich selbst erzeugte und verzehrte, würde sich selbst aufheben, wäre kein wirkliches Wollen mit bestimmten Motiven und Zwecken mehr. Die Schopenhauersche Willensmetaphysik lehnt Wundt also ab, für ihn handelt es sich um das Erfassen des empirischen Seelenlebens, und der reine Wille, der die bloße Form der transzendentalen Apperzeption bedeutet, ist ihm ein Grenzbegriff. Der empirische Voluntarismus Wundts tritt zutage, wenn er sich gegen die Assoziationspsychologie wendet und besonders seelische Erscheinungen wie Aufmerksamkeit und Apperzeption auf Willenstätigkeit zurückführt. Dabei wird eine aktive Haltung der Seele angenommen. Aufmerksamkeit ist der gefühlsmäßig und willensmäßig charakterisierte Zustand, der das Hineinrücken eines psychischen Inhalts in den Blickpunkt des Bewußtseins begleitet, Apperzeption ist der einzelne Vorgang, durch den ein psychischer Inhalt auf Grund der Aufmerksamkeit zu klarer Auffassung gebracht wird, und steht im Gegensatz zur bloßen Perzeption.

Wie Wundt einerseits metaphysische Spekulationen über das Wesen der Seele ablehnt, anderseits auch nicht in einen naturwissenschaftlichen Materialismus verfällt, sondern die empirische Eigenart des Seelischen bestimmen will, das zeigt sich besonders in seinen Lehren über das Verhältnis von Leib und Seele und in seiner Formulierung der Prinzipien des psychischen Geschehens. Wundt ist bestrebt, der naturwissenschaftlichen wie der psychologischen Betrachtungsweise ihr Recht zu lassen,

wenn auch doch die psychologische Betrachtungsweise als die der unmittelbaren Erfahrung uneingestandenermaßen einen Vorrang erhält. Da aber Seelisches und Körperliches nur auf Grund der Betrachtungsweisen geschieden werden, können Seele und Körper nicht als metaphysische oder empirische Substanzen betrachtet werden, zwischen denen eine unbegreifliche Wechselwirkung stattfindet. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise mit ihren Prinzipien der Naturkausalität und der Erhaltung der Energie duldet nicht irgendwelchen Eingriff in ihr Gebiet, verlangt vielmehr eine strenge, geschlossene Durchführung ihrer Prinzipien innerhalb des Bereichs dieser Prinzipien. Die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele widerspricht nach Wundt dem naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt. Es läßt sich bei der Verschiedenheit der Betrachtungsweisen Seelisches nicht irgendwie aus Körperlichem ableiten oder umgekehrt, die Reihe des Körperlichen muß vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus in sich geschlossen sein und ebenso die Reihe des Seelischen vom psychologischen Standpunkt aus. Keine Kausalbeziehung ist da möglich, wohl aber eine Beziehung der Entsprechung derart, daß jedem elementaren seelischen Vorgang ein körperlicher entspricht, oder, anders ausgedrückt, es gibt Erfahrungsinhalte, auf welche sowohl die naturwissenschaftliche wie die psychologische Betrachtungsweise durchgängig angewandt werden kann. Eine metaphysische Form des psychophysischen Parallelismus, wie sie bei Spinoza, Leibniz oder G. Th. Fechner vorhanden ist, verwirft Wundt wieder entschieden, für ihn führt das Leib-Seele-Verhältnis nicht zu metaphysischen Spekulationen über eine Allbeseelung und nicht zu einer Zweiseitenlehre, sondern der psychophysische Parallelismus ist ihm nur eine vorsichtige heuristische Forschungsmaxime. Nur ein Parallelgehen der Betrachtungsweisen auf einer bestimmten Strecke wird behauptet. Der Reihe der elementaren psychischen Vorgänge soll eine kausal zusammenhängende Reihe körperlichen Geschehens korrespondieren, wie das die Erfahrung zeigt. Dagegen wird die Reihe des Psychischen nun nicht nach oben und unten hin ins Unendliche weiter fortgesetzt, so daß ein universeller Parallelismus behauptet würde. Es braucht keineswegs jedem körperlichen Vorgang nun auch ein seelischer immer zu entsprechen, vielmehr hat die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ihren eigenen Bezirk für sich, bei dem die Substituierung eines Seelischen eine willkürliche Annahme wäre. Und umgekehrt, auch das seelische Leben hat seinen eigentümlichen Charakter, der auf der Seite des Körperlichen nicht etwa nachgeahmt werden kann. Die Formen der Verbindung und Beziehung im psychischen Leben sind spezifisch psychologisch, ihnen „entspricht“ in den physischen Vorgängen nicht einfach etwas Gleichartiges. Allerdings man wird sich fragen müssen, ob bei dieser vorsichtigen empirischen Formulierung der Lehre des psychophysischen Parallelismus,

wie sie Wundt vertritt, das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele nicht mehr umgangen als gelöst ist. Es wird nur auf eine vorhandene Entsprechung hingewiesen, ohne daß gewagt wird, das Wesen dieses Beziehungsverhältnisses zu erklären. Bei diesem Verzicht wird sich die philosophische Forschung nicht beruhigen, sie wird entweder die Parallelismuslehre weiter ausbauen oder das Entsprechen doch näher als eine Art Wechselwirkung bestimmen.

Jedenfalls aber ist es Wundt möglich, bei seiner Fassung der Parallelismuslehre die selbständige Eigenart des psychischen Lebens zu behaupten und die spezifisch psychologische Betrachtungsweise durchzuführen, ohne mit der Naturwissenschaft in Kollision zu geraten. Aber die Konsequenz ist nun, daß die Gesetzmäßigkeit des Psychischen, wenn es eine solche gibt, nicht die naturwissenschaftliche sein kann, vielmehr einen besonderen Charakter besitzt. Wundt nimmt eine selbständige psychische Kausalität im Unterschied von der physischen Kausalität an, so wie sie in der Naturwissenschaft eine Rolle spielt. Die psychologische Kausalbetrachtung kann sich nicht auf bloß mechanisch-quantitative Verhältnisse, die rein kausal zu erfassen wären, beziehen, vielmehr ist bei ihr die teleologische Betrachtung wesentlich mitbestimmend und liegt das Maßprinzip nicht im Quantitativen, sondern ist das einer qualitativen Wertgröße. Damit erhält der Begriff der Entwicklung im Psychischen einen besonderen Sinn, bezeichnet er nicht ein bloß kausal-genetisches Verhältnis. Die besondere psychische Kausalität tritt nach Wundt in den allgemeinen Prinzipien des psychischen Geschehens zutage. Als solche nennt er drei: 1. das Prinzip der psychischen Resultanten oder der schöpferischen Synthese, das besagt, daß ein psychisches Gebilde nicht als eine mechanisch zusammengesetzte Summe von Teilelementen begriffen werden kann, sondern ein eigentümliches neues Ganzes gegenüber den Teilen darstellt, 2. das Prinzip der psychischen Relationen oder der beziehenden Analyse, wonach jeder psychische Inhalt nicht aus sich selbst heraus, sondern erst durch die Beziehungen zu anderen Inhalten seine Bedeutung erhält, 3. das Prinzip der psychischen Kontraste oder der Verstärkung der Gegensätze, das sich auf die Tatsache gründet, daß besonders danach Gefühle streben, sich in gegensätzlichen Zuständen (Lust — Unlust, Erregung — Hemmung, Spannung — Lösung) auszubilden, und daß diese Zustände sich wechselseitig verstärken. Diesen drei Prinzipien des seelischen Geschehens entsprechen drei allgemeine psychische Entwicklungsgesetze, die an umfassenden psychischen Zusammenhängen hervortreten können: 1. das Gesetz des geistigen Wachstums, das auf dem Prinzip der Resultanten beruht, wie es sich unter normalen Bedingungen seelischer Entwicklungen nachweisen läßt, 2. das Gesetz der Heterogonie der Zwecke, bei dem neben dem Prinzip der Resultanten das der Re-



lationen in Betracht kommt und das konstatiert, wie durch die vorausgehenden Zweckvorstellungen die dann tatsächlich erzielten Wirkungen nie erschöpft werden, wie aber durch solche Nebeneffekte Verschiebungen und Fortsetzungen in der Zweck-Mittel-Reihe sich ergeben, 3. das Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen, das entsprechend dem Prinzip der Kontraste nicht eine geradlinige, sondern eine zwischen Gegensätzen oszillierende Entwicklung im individuellen wie im sozialen geistigen Geschehen behauptet. Zweifellos gibt Wundt damit wichtige Gesichtspunkte für die Charakterisierung der Eigenart seelischen Lebens, aber man wird doch Bedenken tragen müssen, bei aller Eigentümlichkeit der Beziehungen geradezu von einer besonderen „psychischen Kausalität“ zu sprechen, die der „Naturkausalität“ analog wäre.

Mit der Konstatierung allgemeiner psychischer Entwicklungsgesetze geht Wundt schon über die experimentelle Individualpsychologie hinaus. Die Individualpsychologie macht für Wundt auch gar nicht die ganze Psychologie aus, sie erfährt noch nicht das geistige Leben in seiner ganzen Wirklichkeit, sondern hebt nur die Seite hervor, die durch die Beziehung auf das individuelle Bewußtseinsleben gekennzeichnet ist, begeht also im Grunde eine Abstraktion von der geistigen Gesamtwirklichkeit, indem sie die Einflüsse der Gemeinschaft auf das Individuum nicht besonders berücksichtigt. Individuen stehen notwendig in geistiger Wechselwirkung, sind durch ihre Umgebung beeinflusst und können daher nur abstraktiv als isoliert betrachtet werden. In Wahrheit sind nach Wundt die Wechselwirkungen, in denen der Einzelne mit der geistigen Umgebung steht, „ebenso ursprünglich wie das individuelle Dasein selbst“<sup>1)</sup> und machen mit diesem zusammen die volle Wirklichkeit des geistigen Lebens aus. Es ist nicht etwa so, daß man isolierte Individuen voraussetzen müßte, die erst nachträglich zu einer Vereinigung zusammengetreten wären und daß man die Erzeugnisse der Gemeinschaft nur als Schöpfungen einzelner Individuen erklären könnte, vielmehr läßt sich nach Wundt „jenes isolierte Individuum, das im Anfang aller geistigen Gesamtentwicklung stehen soll, in keiner Erfahrung“ antreffen<sup>2)</sup>. Andererseits gibt es aber für Wundt auch keinen irgendwie substantiellen mystischen Gesamtgeist, der außerhalb der Individuen stünde und von ihnen unabhängig wäre, vielmehr hat das geistige Gesamtleben mit seinen Erzeugnissen in den Individuen doch seine letzte Quelle. Individuum und Gemeinschaft stehen in einer notwendigen wechselseitigen Beziehung zueinander, vermöge deren eines nicht ohne das andere möglich ist. Die Realität des geistigen Gesamtlebens ist nach Wundt in jeder Hinsicht „eine ebenso ursprüngliche und sicher begründete wie die des Einzellebens“, ja sie ist dieser an ob-

<sup>1)</sup> W. Wundt, Logik III (4. Aufl., Stuttgart 1921), S. 224.

<sup>2)</sup> W. Wundt, System der Philosophie II (3. Aufl., Leipzig 1907), S. 189.



ektivem und allgemeingültigem Wert „um ebensoviel überlegen als sie dauernder und umfassender ist“<sup>1)</sup>). Eine solche Auffassung setzt natürlich Wundts aktualistische Seelentheorie voraus, nur von diesem Standpunkt aus ist der Gesamtgeist weder etwas metaphysisch Substantielles noch eine bloße Fiktion, sondern besteht in der aktuellen Wirksamkeit des geistigen Gesamtlebens, so wie ja auch das individuelle Seelenleben nicht substantiell, sondern aktuell aufzufassen ist. Im Hinblick auf ihre Aktualität sind also geistige Gemeinschaft und individuelles Seelenleben nach Wundt realiter gleichartig. Und die Gesetzmäßigkeit des geistigen Gesamtlebens muß natürlich die der psychologischen Kausalität sein. Wundt sagt selbst: „Der Begriff des Gesamtgeistes ist innig gebunden an jene Annahme einer aktuellen geistigen Kausalität, nach der schon die individuelle Seele in dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge selbst, nicht in einer jenseits derselben vorauszusetzenden transzendenten Substanz besteht“<sup>2)</sup>). Wenn das Seelenleben nicht in individueller Form substantialisiert ist, aber seine besondere Gesetzmäßigkeit besitzt, so muß sich diese Gesetzmäßigkeit auch da nachweisen lassen, wo nicht mehr die Gebundenheit an das Individuum vorhanden ist, sondern wo es sich um selbständig gewordene Gebilde des Geisteslebens handelt. Gerade durch den Begriff der aktuellen psychischen Kausalität gewinnt also Wundt die Möglichkeit, über das individuelle Seelenleben hinauszugehen und dem objektivierten Geistesleben, das uns in Formen der Gemeinschaft entgegentritt, eine psychische Struktur zuzuschreiben.

Die Individualpsychologie verlangt demnach bei Wundt eine Ergänzung durch eine Psychologie, welche die allgemeinen Erscheinungen des geistigen Lebens in ihrer Beziehung auf die Gemeinschaft untersucht. Den Teil der Psychologie nun, der die allgemeinen psychischen Entwicklungen und Gesetzmäßigkeiten im Gemeinschaftsleben unter Abstraktion von deren individueller Bedingtheit behandelt, nennt Wundt mit einem wenig glücklichen Namen Völkerpsychologie. Individualpsychologie und Völkerpsychologie bilden „zusammen erst das Ganze der Psychologie“<sup>3)</sup>), beide sind nicht für sich selbständige, getrennte Gebiete, sondern stellen Abstraktionen in verschiedener Hinsicht dar, die sich notwendig ergänzen, sind zwei zusammengehörende Seiten eines einheitlichen Ganzen. Die Völkerpsychologie ist für Wundt nicht etwa einfach von der Individualpsychologie als der grundlegenden psychologischen Wissenschaft abhängig, gibt nicht eine bloße Anwendung von individualpsychologischen Ergebnissen, denn es kann umgekehrt die Individualpsychologie, besonders bei der Betrachtung höherer seelischer

<sup>1)</sup> W. Wundt, System der Philosophie II (3. Aufl.), S. 189.

<sup>2)</sup> W. Wundt, System der Philosophie II (3. Aufl.), S. 188.

<sup>3)</sup> W. Wundt, Logik III (4. Aufl., Stuttgart 1921), S. 225.

Funktionen, auch auf die Ergebnisse der Völkerpsychologie als die primären sich stützen. Es ist prinzipiell die gleiche psychische Gesetzmäßigkeit, die hier wie dort besteht, aber sich meist im individuellen Seelenleben, mitunter jedoch auch im Geistesleben der Gemeinschaft in deutlicher Weise offenbart. Wenn man aber eine besondere psychische Kausalität, wie Wundt sie behauptet, nicht annimmt, dann erscheint es doch schon fraglich, ob bei den Gebilden des objektivierten Geisteslebens, die durch ihre gegenständliche Struktur gekennzeichnet sind, ohne weiteres dieselbe Gesetzmäßigkeit vorausgesetzt und die gleiche Betrachtungsweise angewendet werden kann, wie bei den Inhalten des seelischen Erlebens, bei denen die Beziehung auf das erlebende Subjekt wesentlich ist. Dann erscheint es zweifelhaft, ob bei einer Betrachtung der objektivierten geistigen Gebilde noch von „Psychologie“ zu reden ist oder nicht gerade die besondere logisch-gegenständliche Struktur bestimmt werden muß und eher eine logisch-erkenntnistheoretische als eine psychologische Grundlegung sich als nötig erweist.

So stehen Wundts Idee der „Völkerpsychologie“ systematisch-philosophische Bedenken entgegen. Schon an dem Namen hat man Anstoß genommen. Wundt hat dem Begriff der Völkerpsychologie, wie er von Lazarus und Steinthal zuerst aufgestellt war, einen anderen Sinn gegeben. Während jene in der Völkerpsychologie nur eine Anwendung der Individualpsychologie auf die Erscheinungen des geistigen Völkerlebens und ihre geschichtliche Entwicklung sahen, sie also von der Individualpsychologie direkt abhängig machten, erkennt Wundt ihr eine selbständige Bedeutung zu, indem er sie die notwendige Ergänzung der Individualpsychologie sein läßt. Seine Völkerpsychologie soll die allgemeinen psychischen Entwicklungen und Gesetzmäßigkeiten betrachten, die sich durch den Zusammenschluß der Einzelnen zu Verbänden ergeben, wobei „Volk“ als der wichtigste Verband angesehen wird, aber auch die anderen Formen des Gemeinschaftslebens berücksichtigt werden. Es handelt sich dabei nicht um eine psychologische, ethnologische oder anthropologische Kennzeichnung von einzelnen Völkern, sondern um die Hervorhebung der allgemeinen typischen Formen in ihrer psychologischen Gesetzmäßigkeit, die ihre Einheit finden in der Idee der Menschheit als der vollendeten geistigen Gemeinschaft. Die Völkerpsychologie untersucht die grundlegenden allgemeinen Erscheinungen des geistigen Gemeinschaftslebens, so wie sie in der geschichtlichen Wirklichkeit hervortreten und sich entwickeln; Sprache, Kunst, Mythos und Sitte sind Gegenstand ihrer Forschung.

Von der Individualpsychologie unterscheidet sich die Völkerpsychologie durch ihre Methode. Sie kann nach Wundt nicht die experimentelle Methode anwenden, welche die Wissenschaftlichkeit der Individualpsycho-

logie begründet, sondern bedient sich der Methode der reinen Beobachtung geistiger Erzeugnisse in ihrer Beziehung auf die Gemeinschaft. Festgewordene Gebilde, die einen objektiven Charakter gewonnen haben, geschichtliche Tatsachen werden da untersucht, nicht subjektive seelische Vorgänge, die sich in ihrem Verlauf experimentell darstellen ließen. Ob die Scheidung der Methoden des Experiments und der reinen objektiven Beobachtung wirklich in dieser Weise durchzuführen ist, kann man bezweifeln, denn auch in der Individualpsychologie ist solche Beobachtung wohl brauchbar, und umgekehrt kann man sich auch in der Völkerpsychologie eine Anwendung des Experiments als möglich denken. Wundt nennt auch die „Vergleichung“ als die grundlegende Methode der Völkerpsychologie, das ist aber dann doch nicht ohne weiteres dasselbe wie „reine Beobachtung“. Daß man die Völkerpsychologie auch in etwas anderer Art, als Wundt es tat, exakt wissenschaftlich ausgestalten kann, zeigt Felix Krügers „Entwicklungspsychologie“.

Nicht die konkrete Ausgestaltung der einzelnen Gebiete des Geisteslebens und nicht die geschichtliche Entwicklung der Völker und der Menschheit will Wundts Völkerpsychologie untersuchen, das ist vielmehr Aufgabe der einzelnen Geisteswissenschaften und besonders der Kulturgeschichte und Weltgeschichte. Die Völkerpsychologie hebt die allgemeingültigen Momente heraus, die psychologischer Untersuchung sich unterwerfen lassen. Wie Vorstellen, Fühlen und Wollen allgemeine psychische Funktionen des individuellen Bewußtseins darstellen, so sind nach Wundt Sprache, Kunst, Mythos und Sitte die allgemeingültigen Grundformen des Gemeinschaftslebens, die ihrerseits eine psychologische Struktur besitzen. Wundt sucht sogar in der Weise eine Beziehung zwischen den Gebilden des individuellen Seelenlebens und den Erzeugnissen des Gemeinschaftslebens herzustellen, daß er die Sprache als Ausdruck von Gesetzmäßigkeiten der Vorstellungen, Kunst und Mythos als Ausdruck von Gefühl und Phantasie, Sitte als Ausdruck von Willensrichtungen in bezug auf die Organisation der Gesellschaft bestimmt. Demnach entsprächen die vier allgemeingültigen Formen des Geisteslebens den drei allgemeinen Funktionen des individuellen Seelenlebens. Aber diese Analogie ist doch wenig tief begründet und liefert keinen Beweis für eine besondere psychologische Struktur der objektiv-geistigen Gegenstände als solcher oder für die Notwendigkeit einer Anwendung der psychologischen Betrachtungsweise auf die objektive Form ihrer Gegenständigkeit.

Wundts Völkerpsychologie geht denn auch in ihrer Ausführung weit über den Rahmen einer Psychologie hinaus. Es ist bezeichnend, daß sich für Wundt das Gebiet, das er unter Völkerpsychologie begreift, immer mehr erweitert hat. Mit den vier Grundformen von Sprache, Kunst, Mythos

und Sitte kommt er tatsächlich gar nicht aus, vielmehr erweist sich ihm auch für andere Gebiete des Gemeinschaftslebens, wie Gesellschaft, Recht, Kultur, eine besondere Betrachtung als nötig. Sein großes zehnbändiges Werk über „Völkerpsychologie“ ist demgemäß ein enzyklopädisches Werk geworden, das auf Grund einer Fülle von Material eine universal gerichtete philosophische Behandlung der verschiedenen Gebiete des Gemeinschaftslebens bietet. Eine solche Universalwissenschaft enthält allgemeine Betrachtungen philosophischen Charakters über die Prinzipien der einzelnen Gebiete und die ihnen entsprechenden Einzelwissenschaften, aber sie ist doch keine „Psychologie“ mehr. Sehr viel Gewinn kann man aus Wundts kenntnisreichen Darlegungen in philosophischer wie in einzelwissenschaftlicher Hinsicht schöpfen, aber es wird in diesen keine streng methodische philosophische Grundlegung der Geisteswissenschaften und der Gebiete der geistigen Gemeinschaft geliefert. Mit psychologischen und allgemeinphilosophischen Betrachtungen sind sprachphilosophische, religionsphilosophische, kunstphilosophische, rechtsphilosophische, geschichtsphilosophische, kulturphilosophische, soziologische Erörterungen gemischt. Eine solche Völkerpsychologie ist nur eine umfassende Universalwissenschaft, die Einzelwissenschaftliches unter allgemeinere Gesichtspunkte stellt, aber keine philosophische Prinzipienwissenschaft. Dafür fehlt ihr ein gesicherter logisch-erkenntnistheoretischer Charakter, fehlt die logisch-gegenständliche Konstituierung ihres Gebietes. Es ist verständlich, daß die Völkerpsychologie als eine Universalwissenschaft für Wundt immer mehr in den Mittelpunkt seiner Philosophie rückte, denn sie wurde zu einem Sammelbecken für die vielerlei Interessen des enzyklopädisch gerichteten Gelehrten, aber gerade bei ihrem großen Umfang und der Masse ihres Inhalts kann sie nicht den Anspruch machen, eine logisch grundlegende Wissenschaft zu sein, ja man kann ihre methodische Einheitlichkeit als Wissenschaft in Zweifel ziehen. Wenn Wundt meint, daß erst die Völkerpsychologie es gewesen sei, „die, indem sie den weiten Umkreis der besonderen Geisteswissenschaften, vor allem der bis jetzt am meisten methodisch ausgebildeten, der Philologie und Geschichte, zu Rate zog, eine künftige systematische Logik der Geisteswissenschaften vorbereitet hat“<sup>1)</sup>, so ist dagegen zu sagen, daß eine logisch-systematische Begründung der Prinzipien auf diesem Wege nicht zu gewinnen ist. In methodischer Hinsicht kann daher die Völkerpsychologie keine Vorbereitung für eine „Logik der Geisteswissenschaften“ darstellen, sie setzt vielmehr logisch ihre Begründung in dieser voraus. Der reiche materiale Inhalt der umfassenden Völkerpsychologie darf nicht über den Mangel hinwegtäuschen, daß da keine logisch-

<sup>1)</sup> W. Wundt, Logik III (4. Aufl.), S. 49.

erkenntnistheoretische Prinzipienwissenschaft, wie sie notwendig wäre, vorliegt, ja daß dieser Sammelwissenschaft die innere logische Einheit einer Wissenschaft fehlt.

Über eine bloße Psychologie geht Wundts Völkerpsychologie schon durch ihren geschichtsphilosophischen und ethischen Charakter hinaus. Oft gebraucht Wundt viel eher eine vergleichende geschichtliche Methode als eine psychologisch beobachtende. Entwicklungsstufen der Menschheit sucht er festzustellen, und das Ziel der Entwicklung ist ihm — darin berührt er sich geradezu mit Herders Geschichtsphilosophie — die Idee der Humanität. Seine Völkerpsychologie betrachtet Wundt demgemäß auch direkt als eine „Hauptgrundlage der Ethik“<sup>1)</sup>.

In der Ethik wendet sich Wundt gegen den Apriorismus Kants. Nicht von der Erfahrung unabhängige oberste Grundsätze des Sollens überhaupt will er feststellen, sondern er behält seinen empirischen Standpunkt auch hier bei. Von den „Tatsachen des sittlichen Lebens“ hat die Ethik auszugehen, eine geschichtliche „Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen“ soll sie liefern, und erst auf der so gewonnenen tatsächlichen Grundlage hat sie systematisch „die Prinzipien, auf denen unsere sittlichen Werturteile ruhen, ihre Entstehung und ihren Zusammenhang aufzusuchen“, weiter hat sie dann als angewandte Ethik „diese Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens anzuwenden: auf Familie, Recht, Staat und Gesellschaft“<sup>2)</sup>. Diese Aufgaben sind prinzipiell nicht sehr verschieden von denen der Völkerpsychologie, die empirisch-psychologische Tendenz tritt auch da zutage. Und tatsächlich enthält Wundts Ethik auch mancherlei völkerpsychologische Betrachtungen. Aber die Ethik geht nach Wundt über die Völkerpsychologie hinaus dadurch, daß sie trotz ihres empirischen Charakters eine Normwissenschaft ist. Wenn Simmel eine rein beschreibende Ethik aufbauen wollte, die jenseits von Gut und Böse stünde, so ist für Wundt die Ethik praktische Normwissenschaft, aber die Normen sind ihm gegründet auf empirische Tatsachen, stammen demnach nicht aus einem apriorischen reinen Sollen. Aber wenn er auch den Apriorismus abweist, so will er doch nicht in den Eudämonismus und Utilitarismus einer naturalistischen oder evolutionistischen Ethik verfallen. Charakteristischerweise spielt in der Argumentation gegen diese Richtungen eine Hauptrolle der Nachweis, daß sich diese einer falschen, veralteten Psychologie bedienen, der Vermögenspsychologie oder der Assoziationspsychologie. Wundt seinerseits leitet seine ethischen Prinzipien auf Grund seiner psychologischen Willenslehre und der aktualistischen Auffassung des Seelenlebens ab, besonders verwertet er in der Ethik das psychologische Prinzip der Heterogenie der

<sup>1)</sup> W. Wundt, Ethik II (4. Aufl., Stuttgart 1912), S. 289.

<sup>2)</sup> W. Wundt, Ethik I (4. Aufl., Stuttgart 1912), S. 17 ff.

Zwecke. Damit wird es möglich, die Entwicklung nicht als bloß naturgesetzliche, sondern als eine besondere geistige Entwicklung aufzufassen und ihr einen teleologischen Charakter zuzuschreiben. Im psychischen Leben gibt es ja nach Wundt keine bloß mechanische Summierung und Anreihung, da gibt es vielmehr schöpferische Synthese. Damit hängt auch die Erscheinung zusammen, „daß in dem gesamten Umfang menschlicher Willensvorgänge die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Wirkungen hervorbringen, an denen sich dann der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann“<sup>1)</sup>. Nach diesem Prinzip der Heterogonie der Zwecke erscheint für Wundt die Entstehung zweckbewußter Handlungen erst begreiflich, indem nämlich das unbestimmte Gefühlsmotiv zum bestimmten Vorstellungsmotiv umgestaltet wird. Damit ergibt sich weiter eine unendliche Reihe von Zwecken und Mitteln, da der Zweck immer wieder zum Mittel für ein neues Wollen werden kann, und so wird eine fortschreitende Steigerung ermöglicht. Weil die Wirkung einer Handlung im allgemeinen stets mehr enthält als die ursprüngliche Zweckvorstellung, ist gerade durch den dabei auftretenden Nebenaffect die Anknüpfung neuer Motive und Zwecke gewonnen. Der Anfang braucht demnach gar nicht das bestimmende Motiv zu enthalten, das im Endglied einer Zweckreihe auftritt, vielmehr kann ein stetiger Übergang und eine Umformung nach dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke sich vollziehen. So ist es nach Wundt dieses Prinzip, „das hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt“<sup>2)</sup>. Auf diese Weise kann Wundt der empirischen Mannigfaltigkeit gerecht werden und eine allmähliche Entwicklung vom Vorsittlichen zum Sittlichen wie eine Steigerung innerhalb des Sittlichen annehmen. Geschlechtstriebe, Gemeinschaftstriebe, mythische und religiöse Motive können ihm daher als Vorstufen sittlicher Motive gelten, und er kann aus dem Mythos die Religion entstammen lassen, aus Gemeinschaftstrieben die Sitte und aus der Wechselwirkung von Religion und Sitte die Sittlichkeit, die dann aber eine Selbständigkeit gegenüber den ihr vorangehenden Formen gewinnt. So kann er die sittlichen Motive von Wahrnehmungsmotiven zu Verstandesmotiven und diese zu idealen Vernunftmotiven aufsteigen lassen, so gelangt er von individualen Normen zu sozialen und weiter zu allgemeinen humanen Normen. Alle sittlichen Zwecke und Motivinhalte ordnet er einem allgemeingültigen Prinzip unter. Dieses lautet: „Sittlich sind Gesinnungen und Handlungen, in

<sup>1)</sup> W. Wundt, Ethik I (4. Aufl., Stuttgart 1912), S. 284.

<sup>2)</sup> W. Wundt, Ethik I (4. Aufl., Stuttgart 1912), S. 285.

denen der Einzelwille mit dem Gesamtwillen, in welchem er enthalten ist, übereinstimmt, und falls mehrere übergeordnete Willen gleichzeitig in ihm wirksam werden, entscheidet die Übereinstimmung mit dem umfassenden Gesamtwillen über den Wert der Gesinnung und Handlung<sup>1)</sup>. Dabei ist die aktualistisch-psychologische Willentheorie Wundts vorausgesetzt, wonach der Gesamtwille als Aktualität in notwendiger Beziehung steht zu den in ihm vereinigten Einzelwillen und nicht als eine fremde, substantielle Macht ihnen gegenübersteht. Die Bestimmung des Willens ist daher nach Wundt auch gar nicht die einer Heteronomie, sondern die einer Autonomie. Damit kann sich Wundt auch über die empiristischen Richtungen der Ethik erheben, ja er kommt von erfahrungsmäßigen Tatsachen des sittlichen Lebens ausgehend zu idealistischen Forderungen. Die Entwicklung ist ihm eine fortschreitende Vergeistigung und Versittlichung, und als sittliches Ideal stellt sich der Wille dar, der ganz erfüllt ist von den allgemeinen, höchsten Aufgaben der Menschheit. Auch die Idee der Humanität, die in der Ethik wie in der Völkerpsychologie den Schlußpunkt der Entwicklung bildet, entfaltet sich erst allmählich, ist nicht von Anfang an fertig gegeben, sondern bedeutet eine unendliche Aufgabe.

Wundts Ethik stellt demnach eine eigentümliche Verbindung von empiristischen und idealistischen Zügen dar. Aber die idealistische Wendung ergibt sich nur durch die besondere psychologische Grundlegung. Der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung gewährt Wundt Raum, aber er läßt die Entwicklung eine geistige Entwicklung nach dem Prinzip der Heteronomie der Zwecke sein. Nun ist aber gerade dann noch keine systematische Entscheidung über die Bedeutung der sittlichen Werte und ihr Verhältnis zueinander getroffen. Das Prinzip der Übereinstimmung von Einzelwille und Gesamtwille, das Wundt aufstellt, ist seinerseits doch nicht ausreichend und bedarf selbst erst systematischer Begründung. Wundt wirft doch genetische Tatsachenbetrachtung und Wertbetrachtung zusammen, man wird aber zweifeln können, ob die Ethik als rein systematische Wertlehre auf die Entwicklungsgeschichte in dieser Weise Rücksicht nehmen muß und ob die Wundtsche Ethik nicht einen vom methodischen Gesichtspunkt aus angreifbaren Mittelweg darstellt.

Die Ethik als eine Normwissenschaft setzt Wundt neben die Logik, der er auch einen normativen Charakter zuerteilt. Wie die Ethik „die Gefühle und Willensbestimmungen, deren Verhalten die Psychologie schildert, nach ihrem sittlichen Werte prüft, um Normen zu finden für das praktische Handeln, so scheidet die Logik aus den mannigfachen Vorstellungsverbindungen unseres Bewußtseins diejenigen aus, die für die Entwick-

<sup>1)</sup> W. Wundt, Ethik III (4. Aufl., Stuttgart 1912), S. 126.



lung des Wissens einen gesetzgebenden Charakter besitzen“<sup>1)</sup>. Dabei tritt auch gleich die Beziehung auf die Psychologie zutage, die bei der Logik wie bei der Ethik vorhanden ist. Eine reine apriorische Logik lehnt Wundt ab, so wie er eine apriorische Ethik ablehnt. Auch die Logik ist ihm eine empirische Wissenschaft, aber er leugnet darum doch nicht, daß sie auf gewissen apriorischen Voraussetzungen beruhe, wie das bei jeder Wissenschaft der Fall sei. Als empirische Erkenntniswissenschaft ist die Logik für Wundt begründet in der Psychologie, die ja die allgemeine Wissenschaft vom Geistesleben ist, aber sie erhebt sich doch über die Psychologie hinaus dadurch, daß sie Normen und Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis feststellen will. Aber wenn damit die Logik auch in das Bereich des Sollens eingreift, so muß dieses Sollen doch, wenn es zu praktischer Anwendbarkeit führen soll, nach Wundt seinen Ursprung in der Wirklichkeit der inneren Erfahrung haben. Demnach glaubt Wundt von einer psychologischen Entwicklungsgeschichte des Denkens ausgehen zu müssen, um dann die allgemeinen Denkformen und Prinzipien des Erkennens gewinnen zu können. Das logische Denken ist nach Wundt durch drei Merkmale gegenüber anderen seelischen Vorgängen gekennzeichnet, durch die Merkmale der Spontaneität, der Evidenz und der Allgemeingültigkeit. Aber diese Eigenschaften sind eben doch wieder psychologischen Ursprungs, werden nicht in rein logischem Sinn genommen. Spontaneität und Evidenz sind leicht psychologisch zu verstehen, und die Allgemeingültigkeit beruht als subjektive ganz auf der unmittelbaren Evidenz, als objektive aber soll sie nicht etwa auf eine immanente Logik der Erkenntnisobjekte hinweisen, sondern nur auf ein „Postulat der Begreiflichkeit“, das besagt, „daß alles, was Gegenstand unserer Erfahrung wird, in einem durchweg begreiflichen Zusammenhang stehe“<sup>2)</sup>. Nur darum, weil Evidenz und Allgemeingültigkeit psychologisch tatsächlich an Denkvorgängen vorkommen, ergibt sich die Möglichkeit, sie dann zu Normen für das Denken zu machen. So ist der normative Charakter der Logik psychologisch begründet, und die logischen Denkgesetze wurzeln in psychologischen Gesetzen. „Das psychologische Denken bleibt immer die umfassendere Form. Auch die Darstellung der logischen Normen läßt sich daher nicht frei machen von psychologischen Bestandteilen, die für den logischen Inhalt des Denkens mehr oder weniger zufällig sind“<sup>3)</sup>, so meint Wundt. Aber er läßt diese Bestandteile auch nicht einmal bloß „zufällig“ sein, sondern macht das Logische abhängig vom Psychologischen, stellt nicht den reinen logischen Inhalt als solchen heraus. Gerade in dieser psychologischen Auffassung der Logik tritt

<sup>1)</sup> W. Wundt, Logik I (4. Aufl., Stuttgart 1919), S. 1.

<sup>2)</sup> W. Wundt, Logik I (4. Aufl.), S. 89.

<sup>3)</sup> W. Wundt, Logik I (4. Aufl.), S. 90.

Wundts Psychologismus zutage, der die Autonomie der logischen Prinzipien verkennt und die objektive systematische Gültigkeit in einer Wirklichkeit begründen zu können glaubt<sup>1)</sup>. Auch in der Darstellung der Formen und Prinzipien des Denkens zeigt sich diese psychologische Auffassung. Wohl nennt Wundt den Begriff im logischen Sinn „Element des Denkens“, aber dieses Element ist nur als letzter isolierbarer Bestandteil durch eine Zergliederung des Urteilsakts gewonnen. So steht doch das Urteil im Vordergrund, und beim Urteil ist wieder deutlich die psychologische Beziehung, denn Urteil bezeichnet die Zerlegung einer einheitlichen Gesamtvorstellung, eines Gedankens in seine Elemente. Der logische Schluß stellt nur „eine Erweiterung des Urteilsprozesses“ dar, sofern da aus gegebenen Urteilen neue entstehen.

Den wichtigsten Teil in Wundts Logik nimmt aber die Methodenlehre ein. Die Logik soll ja „das werdende Wissen“ darstellen, „die Wege, die zu ihm führen, und die Hilfsmittel, über die das menschliche Denken verfügt<sup>2)</sup>, d. h. aber, daß sie vor allem die Methoden des Denkens untersuchen muß. Der empirische Gesichtspunkt tritt dabei gleich hervor, noch deutlicher, wenn Wundt sagt, die Logik „abstrahiert“ ihre allgemeinen Resultate „aus den tatsächlich geübten Verfahrensweisen des Denkens und der Forschung“). Die logische Methodenlehre befaßt sich einerseits mit den allgemeinen Methoden der Untersuchung (Analyse und Synthese, Abstraktion und Determination, Induktion und Deduktion) sowie mit den allgemeinen Formen der systematischen Darstellung (Definition, Klassifikation, Beweis), andererseits aber behandelt sie als spezielle Methodenlehre die Methodik der einzelnen Wissenschaften. Diesen letzteren Teil hat Wundt am ausführlichsten dargestellt, und hier verwertet er mit Geschick seine umfangreichen Kenntnisse auf den verschiedensten Wissenschaftsgebieten, so daß er da in der Tat bedeutungsvolle Arbeit geleistet hat. Aus diesem Teil seiner Logik kann künftige Forschung noch Gewinn ziehen, wenn sie auch in anderer Richtung gehen muß, als Wundt gewiesen hat.

Während die Logik sich mit dem „werdenden Wissen“ beschäftigt, stellt die Metaphysik das „gewordene Wissen“ dar, behandelt sie den Inhalt des Wissens „in allgemeinen Begriffen und Prinzipien über das Seiende und seine Beziehungen“<sup>4)</sup>. Logik oder Erkenntnislehre und Metaphysik sind darin einig, daß sie über die Einzelwissenschaften hinaus auf einen allgemeinen Zusammenhang des Wissens gehen. Der Zweck der eigentlichen Philosophie besteht ja nach Wundt „in der Zusammen-

<sup>1)</sup> Vgl. mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle a. S. 1920).

<sup>2)</sup> W. Wundt, Logik I (4. Aufl.), S. 10.

<sup>3)</sup> W. Wundt, Logik I (4. Aufl.), S. 11.

<sup>4)</sup> W. Wundt, System der Philosophie I (3. Aufl., Leipzig 1907), S. 1.

fassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung“<sup>1)</sup>. Auf die Notwendigkeit der Versöhnung der Gemütsbedürfnisse mit den Forderungen des Verstandes hatte Herm. Lotze in seinem „Mikrokosmos“ hingewiesen, an ihn knüpft Wundt hier an. Aber wenn so die Philosophie als Welt- und Lebensanschauungslehre verstanden wird, erhält sie einen subjektiven Charakter, der ihre Wissenschaftlichkeit in Frage stellt<sup>2)</sup>. Wundt sucht ja scheinbar dieses subjektive Moment wieder zu eliminieren, wenn er speziell die wissenschaftliche Philosophie definiert als „die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat“<sup>3)</sup>. Damit scheint die systematisch-wissenschaftliche Bedeutung der Philosophie hervorgehoben zu sein, aber Wundt läßt die Philosophie in einer bedenklichen Abhängigkeit von den Einzelwissenschaften stehen, wenn er ausdrücklich sagt, die Philosophie sei nicht Grundlage der Einzelwissenschaften, sondern habe diese zu ihrer Grundlage. Ja, er betont die Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaften. Indem die Philosophie die „Widersprüche“ zwischen den verschiedenen Einzelwissenschaften beseitige und so auf Grund der Ergebnisse der Einzelwissenschaften eine Harmonie herstelle, wirke sie allerdings den Einzelwissenschaften gegenüber dann wiederum regulierend und richtunggebend. Eine solche Auffassung ist im Sinne des Positivismus, Bestimmungen z. B. von Comte oder von W. Ostwald klingen ganz ähnlich. Aber damit wird die Selbständigkeit der Philosophie als Wissenschaft aufgehoben, sie wird abhängig gemacht von dem zufälligen empirischen Stand der Einzelwissenschaften und hat immer nur eine vorläufige Bedeutung, indem sie einzelwissenschaftliche Erkenntnis durch Regulieren und Richtungsgeben vorbereitet, in einem idealen vollendeten System der Wissenschaften jedoch hätte sie keinen Platz mehr, da dann die Einzelwissenschaften von selbst notwendig übereinstimmen müßten. Die systematische Bedeutung der Philosophie ist also stark empirisch begrenzt, und gerade da zeigt sich wieder der Mangel an logisch-systematischer Grundlegung bei Wundt. Es ist charakteristisch, daß für die systematisch-wissenschaftliche Philosophie eigentlich nur die Metaphysik übrigbleibt, denn nur sie geht auf die „systematische Verbindung“ des Wissens, ist Prinzipienlehre, während die Erkenntnislehre, die nach Wundt allerdings auch in die wissenschaftliche Philosophie gehört, den Inhalt des Wissens mit Rücksicht auf seine Entstehung, das

<sup>1)</sup> W. Wundt, System der Philosophie I (3. Aufl., Leipzig 1907), S. 1.

<sup>2)</sup> Vgl. mein Schriftchen „Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften“ (Halle a. S. 1919).

<sup>3)</sup> W. Wundt, System der Philosophie I (3. Aufl.), S. 9.

werdende Wissen betrachtet, also doch keinen rein systematischen Charakter trägt. Der metaphysischen Prinzipienlehre dagegen wird die Aufgabe der wissenschaftlichen Philosophie zuerkannt, „die allgemeinen Ergebnisse der Einzelwissenschaften in ihrem systematischen Zusammenhang darzulegen und zu einem widerspruchslosen System zu verknüpfen“<sup>1)</sup>. Daß dabei die subjektiven und empirischen Momente nicht ausgeschaltet sind, zeigt eine Definition, die Wundt anderwärts gibt: Metaphysik sei „der auf der Grundlage des gesamten wissenschaftlichen Bewußtseins eines Zeitalters oder besonders hervortretender Inhalte desselben unternommene Versuch, eine die Bestandteile des Einzelwissens verbindende Weltanschauung zu gewinnen“<sup>2)</sup>. Danach wäre die Metaphysik völlig abhängig von dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften und den jeweilig vorherrschenden Richtungen und Wissensgebieten. Ja, Wundt meint, es erzeuge „in der Regel ein bestimmtes Zeitalter nicht bloß ein metaphysisches System, sondern mehrere nebeneinander, und in dem Gegensatz solcher gleichzeitiger Systeme kommt, ebenso wie in dem vorherrschenden Einfluß bestimmter positiver Gebiete, der allgemeine Geist eines Zeitalters in der Mannigfaltigkeit seiner Bestrebungen wie in seinen Eigentümlichkeiten gegenüber anderen Zeiten zum Ausdruck“<sup>3)</sup>. Aber bloß einen allgemeinen Ausdruck der Zeit zu liefern, das ist keine wissenschaftliche Aufgabe. Würde Metaphysik nur das zu leisten haben, dann hätte sie keinen Eigenwert als Wissenschaft. Da in der einen Zeit die, in der anderen jene Einzelwissenschaft vom allgemeinen Interesse bevorzugt wird und die Metaphysik dadurch ihren Charakter erhielte, müßte eine bunte Mannigfaltigkeit von metaphysischen Weltanschauungen entstehen, ohne daß es in dieser Reihe einen besonderen kontinuierlichen sachlichen Zusammenhang und einen Fortschritt in metaphysisch-wissenschaftlicher Hinsicht gäbe. Die Wissenschaftlichkeit einer solchen Metaphysik muß demnach durchaus in Zweifel gezogen werden. Auch wenn man in etwas wissenschaftlicherem Tone als vorzugsweise Aufgabe der Metaphysik „die kritische Prüfung und Fortführung der von den Einzelwissenschaften begonnenen hypothetischen Ergänzungen der Wirklichkeit“<sup>4)</sup> bezeichnet, ist damit weder der Gegenstand noch die Methode der Metaphysik gegenüber den Einzelwissenschaften begründet, auch nicht ihre wissenschaftliche Notwendigkeit erwiesen.

Wundt geht aber tatsächlich über die von ihm selbst bezeichneten Aufgaben der Metaphysik hinaus, ohne daß er doch ihre Grundlagen

<sup>1)</sup> W. Wundt, System der Philosophie I (3. Aufl.), S. 23.

<sup>2)</sup> W. Wundt, Metaphysik (Die Kultur der Gegenwart, herausg. v. P. Hinneberg, Teil I, Abt. 6, Berlin u. Leipzig 1907), S. 106.

<sup>3)</sup> W. Wundt, Metaphysik (Die Kultur der Gegenwart I, 6), S. 107.

<sup>4)</sup> W. Wundt, System der Philosophie I (3. Aufl.), S. 24 f.

sicherstellte und rechtfertigte. Metaphysik soll es einerseits mit den Prinzipien der realen Erkenntnis, anderseits mit denen der transzendenten Erkenntnis zu tun haben. Im ersten Fall fasse sie nur die allgemeinen Prinzipien einheitlich zusammen, die schon in den Einzelwissenschaften angewandt werden. Diese allgemeinen Prinzipien sind die reinen Beziehungsbegriffe oder Verstandesbegriffe, und zwar reine Formbegriffe, wie sie besonders in der Mathematik benutzt werden (Mannigfaltigkeit, Zahl, Funktion), und reine Wirklichkeitsbegriffe, die für die empirischen Wissenschaften von Bedeutung sind (Substanz, Kausalität, Zweck). Wundt liefert damit eine Art von Kategorienlehre, aber die reinen Verstandesbegriffe sind ihm nicht etwa in kantischer Weise „Formen, die a priori in uns liegen, bereit, jeden beliebigen Erfahrungsbegriff zu umfassen, sondern sie sind die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat“<sup>1)</sup>. Wundt meint demnach im Gegensatz zu Kant, diese reinen Verstandesbegriffe auf induktivem Wege gefunden zu haben und ihnen eine induktive Allgemeinheit zuerkennen zu müssen. In die eigentliche Metaphysik gelangen wir nach Wundt jedoch erst, wenn wir die Erfahrung überschritten, indem wir von empirischen Begriffen aufsteigen, bis wir einen das Einheitsbedürfnis der Vernunft befriedigenden Abschluß im Unendlichen gefunden haben. Damit führt die empirische Betrachtung in einem Regressus auf transzendente Ideen, die kosmologischen, die psychologischen und die ontologischen. In der Behandlung dieser Ideen tritt der Charakter der Wundtschen Metaphysik als einer Willensmetaphysik zutage. Allerdings setzt er nicht wie Schopenhauer den Willen von vornherein als metaphysisches Substrat, sondern er stützt sich auf empirisch-psychologische Betrachtung. Das Ich, isoliert von den Objekten, ist ihm reines Wollen, und Wollen ist demnach das Eigenste des Menschen. Von da aus kommt er zur Annahme metaphysischer Willenseinheiten und schließlich zur Idee Gottes als des Weltwillens. Wundt sucht sich wohl vor den durch Kant aufgedeckten Mängeln einer dogmatischen Metaphysik zu bewahren, aber seine hypothetische induktive Metaphysik ist in systematischer Hinsicht doch recht schwach fundiert. Zu ihrer Rechtfertigung dient eigentlich nur die zweifelhafte Berufung auf das Einheitsbedürfnis der menschlichen Vernunft, nicht aber eine sachlich-wissenschaftliche Begründung. Wundt strebt nach einem Monismus. Geist und Natur sind ihm ja schon erkenntnistheoretisch nicht verschiedene Objekte, sondern stellen nur verschiedene Gesichtspunkte der an sich einheitlichen Erfahrung dar. Metaphysisch angesehen erscheint die Natur als „Vorstufe des Geistes“, sie ist also „in ihrem eigenen Sein Selbstentwicklung

<sup>1)</sup> W. Wundt, System der Philosophie I (3. Aufl.), S. 225.

des Geistes“<sup>1)</sup>. Und da das Wesen des Geistes und des Ich nach Wundt der Wille ist, trägt dieser Monismus einen voluntaristischen Charakter. Der Begriff des Willens ist bei Wundt zwar anders gefaßt als bei Schopenhauer, es wird nicht ein blinder metaphysischer Lebenswille damit bezeichnet, aber trotz des empirisch-psychologischen Ausgangspunktes münden auch Wundts Überlegungen in eine Willensmetaphysik.

Die psychologische Betrachtungsweise tritt in Wundts Philosophie immer als maßgebend hervor. Ohne daß die Psychologie ausdrücklich zur philosophischen Grundwissenschaft erhoben wird, durchdringt sie doch mit ihrer Methode und ihren Problemen alle Gebiete der Philosophie. Ethik, Logik und Metaphysik, sie alle werden doch in wesentlichen Punkten von der psychologischen Fragestellung abhängig gemacht. Wundt ist demnach in der Tat der Vertreter eines Psychologismus, allerdings eines Psychologismus, der die Prinzipien der Psychologie von vornherein in einem so umfassenden Sinn faßt, daß sie sich ohne allzu große Vergewaltigung auch auf andere Gebiete übertragen lassen und sich an einem enzyklopädischen Material bewähren können.

## 2. Der kritische psychologische Realismus (O. Külpe).

Die experimentelle Psychologie, an deren Begründung Wundt nach Fechner hauptsächlich gearbeitet hat, ist in den letzten Jahrzehnten doch in mancher Hinsicht eigene Wege gegangen, die sich nicht mehr ganz nach den Absichten ihrer Urheber richteten. So beschränkte sich Wundt in der Hauptsache auf experimentelle Untersuchung elementarer psychophysischer Vorgänge und stellte strenge Bedingungen auf für das Vorhandensein eines exakten Experiments, er lehnte demgemäß eine Übertragung der experimentellen Methode auf die Gebiete des sog. höheren Seelenlebens ab, weil da keine streng kontrollierbaren Experimente im naturwissenschaftlichen Sinn mehr möglich sind und die Selbstbeobachtung zu Hilfe genommen werden muß. Dagegen hat Oswald Külpe (1862 bis 1915) eine experimentell-psychologische Schule begründet, die sich gerade hauptsächlich der Untersuchung der Denk- und Willenserlebnisse zuwandte und die Methode der Selbstbeobachtung systematisch auszugestalten suchte. Für Külpe gilt im Gegensatz zu Wundt als hauptsächlichste psychologische Methode die der experimentellen Selbstbeobachtung, die in der experimentellen „Herbeiführung bestimmter psychischer Vorgänge“ und genauer „Schilderung der dabei hervorgetretenen Erlebnisse“ besteht<sup>2)</sup>. Dabei handelt es sich dann infolge der Mitwirkung

<sup>1)</sup> W. Wundt, System der Philosophie II (3. Aufl.), S. 147.

<sup>2)</sup> O. Külpe, Vorlesungen über Psychologie (herausg. von K. Bühler, Leipzig 1920), S. 10.

der Selbstbeobachtung nicht mehr um streng naturwissenschaftliche Experimente, es muß vielmehr ein Verfahren des Ausfragens und des Protokollierens von Erlebnissen angewandt werden. Wundt hat diese „Ausfrageexperimente“ als unexakt verworfen, aber es hat sich gezeigt, daß sie, mit wissenschaftlicher Vorsicht gehandhabt, für die Denk- und Willenspsychologie brauchbar, ja unentbehrlich sind. Külpe ist ein starker Förderer der empirischen Psychologie geworden, die er eine selbständige, von philosophischen Voraussetzungen unabhängige Einzelwissenschaft sein läßt. Aber wenn er so die Psychologie zu verselbständigen und von der Philosophie loszulösen strebt, so wendet er sich damit doch nicht von der Philosophie ab. Die Psychologie ist ihm vielmehr die beste Vorbereitung für die Philosophie, und auch auf dem Gebiet der eigentlichen Philosophie hat sich Külpe lebhaft betätigt und mit seinen eigenen philosophischen Lehren Nachfolge gefunden.

Külpe wirkte mehr durch seine Lehrtätigkeit als durch seine Veröffentlichungen. Sein „Grundriß der Psychologie“ (Leipzig 1893) ist heute veraltet. In didaktischer Hinsicht wertvoll ist die einen sachlichen Überblick über philosophische Richtungen und Probleme gewährende „Einleitung in die Philosophie“ (8. Aufl., herausg. von A. Messer, Leipzig 1918). Das philosophische Hauptwerk Külpes „Die Realisierung“ ist nur mit dem I. Band (Leipzig 1912) noch von dem Verfasser selbst veröffentlicht worden, der II. Band ist aus dem Nachlaß Külpes von A. Messer herausgegeben (Leipzig 1920), ein III. Band steht noch aus. Külpes „Vorlesungen über Psychologie“ hat K. Bühler herausgegeben (Leipzig 1920), seine „Grundlagen der Ästhetik“ S. Behn, (Leipzig 1921).

Die Bestimmung des Wesens und der Aufgabe der Philosophie, wie sie Külpe gibt, berührt sich mit Wundts Lehren darüber. Külpe meint „ein beständiges Schwanken in dem Umfang der philosophischen Disziplinen“ feststellen zu können und hält darum eine einheitliche Definition der Philosophie überhaupt nicht für möglich<sup>1)</sup>. Damit ist die Wissenschaftlichkeit der Philosophie eigentlich schon in Frage gestellt. Denn bei ihrem derartig schwankenden Charakter müßten doch Mängel in der wissenschaftlichen Grundlegung vorhanden sein. Külpe sieht die erste Aufgabe der Philosophie „in der Ausbildung einer wissenschaftlich begründeten Weltansicht, die als Abschluß und Zusammenfassung der wissenschaftlichen Erkenntnis zugleich dem praktischen Bedürfnis nach einer Orientierung über die Stellung des Menschen in der Welt genügt“<sup>2)</sup>. Das klingt an Wundts Bestimmungen über das Wesen der Philosophie an. Külpe wie Wundt wollen damit eine induktive Metaphysik befürworten. Die Philosophie wird dabei ganz abhängig gemacht von dem jeweiligen Stand der Einzelwissenschaften und dem jeweiligen Bedürfnis, sie wird von der „Verschiebung der Grenzen“, welche die Einzelwissenschaften

<sup>1)</sup> O. Külpe, Einleitung in die Philosophie (8. Aufl., herausg. von A. Messer, Leipzig 1918), S. 408.

<sup>2)</sup> O. Külpe, Einleitung in die Philosophie (8. Aufl.), S. 409.



erfahren, mitbetroffen und ist „an Inhalt und Umfang Veränderungen mannigfaltiger und nicht unerheblicher Art ausgesetzt“<sup>1)</sup>. Jeder Abschluß und jede Zusammenfassung hat natürlich nur einen vorläufigen Charakter, bietet nur hypothetische Ansichten, die den Anlaß für weitere einzelwissenschaftliche Forschung bilden und mit der Übernahme in die Einzelwissenschaften dann aus der Philosophie herausfallen. Danach müßte die fortschreitende Entwicklung der Einzelwissenschaften das Bereich der Philosophie immer mehr einengen, und in einem Zustand idealer Vollendung der Einzelwissenschaften wäre die Philosophie überflüssig. Während der Urzustand das Zusammenfallen von Philosophie und Wissenschaft wäre, müßte als der Endzustand die Alleinherrschaft der alles erobernden Einzelwissenschaften erscheinen. Die Philosophie hätte demnach im Grunde gar kein eigenes Gegenstands- und Problemgebiet gegenüber den Einzelwissenschaften. Zweifellos ist damit aber das Recht der Philosophie nicht genügend gewahrt, so daß die Wundtschen und Külpeschen Bestimmungen über die Aufgabe der Philosophie, besonders der Metaphysik, einer Kritik nicht standhalten<sup>2)</sup>.

Nun weist Külpe der Philosophie aber noch andere Aufgaben zu. Ihre zweite Aufgabe soll in der „Untersuchung der Voraussetzungen aller Wissenschaft“ bestehen. Damit ist die wichtige Forderung einer Wissenschaftslehre erhoben, die zweifellos einen wesentlichen Bestandteil der Philosophie ausmacht. Külpe erkennt ihre Bedeutung, indem er darauf hinweist, daß sie „geringeren Wandlungen unterworfen“ sei als die Metaphysik und „etwas verhältnismäßig Bleibendes in der rastlosen Entwicklung der Wissenschaften“ bilde. Aber Külpe gibt doch auch dieser Wissenschaftslehre ähnlich wie der Metaphysik einen empirischen Charakter. Nicht um die logischen Voraussetzungen aller Wissenschaft überhaupt handelt es sich für ihn dabei, sondern um Ermittlung der Ausgangspunkte der einzelnen Wissenschaften und um die Untersuchung des allgemeinen Vorgangs ihres Werdens, also im wesentlichen doch um Fragen der empirischen Tatsächlichkeit und ihrer Genesis, nicht um rein logisch-gegenständliche Strukturprobleme. Charakteristischerweise soll auch die Wissenschaftslehre ebenso wie die Metaphysik eine Art Abschluß und Vervollständigung der Einzelwissenschaften bilden. Sofern sie die empirischen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften zu betrachten hat, ist auch sie abhängig von dem jeweiligen empirischen Bestand und dem Verhältnis der Einzelwissenschaften untereinander, wenn auch nicht so stark wie die Metaphysik, da sie auf die relativ festen Voraussetzungen

<sup>1)</sup> O. Külpe, Einleitung in die Philosophie (8. Aufl.), S. 409.

<sup>2)</sup> Vgl. zur Kritik mein Schriftchen „Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften“ (Halle a. S. 1919).

geht, die Metaphysik aber die immer weiter entwickelten Resultate und Ziele der Einzelwissenschaften zu verknüpfen sucht.

Der Empirismus Külpes tritt noch stärker hervor, wenn als dritte Aufgabe der Philosophie die „Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften und einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse“ bezeichnet wird. Das ist eine positivistische Auffassung der Philosophie, wie wir sie ähnlich bei A. Comte und W. Ostwald finden. Wie wenig damit eine spezifisch-philosophische Aufgabe gekennzeichnet ist, ergibt sich schon daraus, daß Külpe annimmt, es lasse sich „ein inneres, notwendiges Kennzeichen nicht angeben, das entschiede, wann eine von den Philosophen vorbereitete Einzelwissenschaft zu einer selbständigen Bedeutung gediehen sei“. Vielmehr pflege „dies von dem rein äußerlichen Gesichtspunkte des angewachsenen Stoffes oder Umfanges abzuhängen, der es nicht mehr tunlich erscheinen läßt, diese Einzelwissenschaft als einen Teil der Philosophie zu betreiben“<sup>1)</sup>. Damit wäre die wissenschaftliche Selbständigkeit der Philosophie aufgehoben, sie stellte nur ein vorwissenschaftliches Stadium dar. In Wahrheit kann aber die Vorbereitung von Einzelwissenschaften gar keine besondere Aufgabe sein, die im Wesen der Philosophie begründet liege. Wohl kann die Philosophie als Prinzipienlehre Prinzipien aufstellen, die erst später in einer neuen Einzelwissenschaft angewandt und fruchtbar gemacht werden, so daß sie damit allerdings die Spezialisierung befördert und von ihren Prinzipien neue Wissenschaften tatsächlich ausgehen können, aber dieser tatsächliche Erfolg in der Anwendung ihrer Prinzipien ist keine eigentliche logisch-wissenschaftliche Aufgabe für sie, sondern ein Nebenerfolg.

Weit bedeutungsvoller ist Külpes in seinem Hauptwerk unternommener Versuch, eine eingehende Begründung des „kritischen Realismus“ zu liefern. In sachlich gründlicher Weise setzt er sich da kritisch mit dem Konszientialismus, dem Idealismus und dem Phänomenalismus auseinander. Külpe kommt es dabei nicht etwa an auf die Aufstellung eines umfassenden metaphysischen oder auch eines radikalen empirischen Realismus, es handelt sich für ihn vielmehr nur um eine Theorie der Setzung und Bestimmung von Realem in den Realwissenschaften. Damit behalten auch der Idealismus und der Konszientialismus eine gewisse Bedeutung, jener für die idealwissenschaftliche, dieser für die phänomenologische Erkenntnis. Nur für die Realwissenschaften sucht Külpe das Recht des Realismus zu erweisen. Eine allgemeine Erkenntnistheorie aber könnte seiner Meinung nach „weder konszientialistisch noch idealistisch noch auch realistisch“ sein<sup>2)</sup>. Es ist wichtig, daß hiermit das Problem der Realität in einem eingeschränkten Sinn aufgefaßt wird.

<sup>1)</sup> O. Külpe, Einleitung in die Philosophie (8. Aufl.), S. 411.

<sup>2)</sup> O. Külpe, Die Realisierung I (Leipzig 1912), S. VII.

Der empirische Gesichtspunkt Külpes tritt darin zutage, daß er die Erfahrung als „letzte Wurzel aller Objekte“ bezeichnet, wobei Erfahrung eben nicht als der bloße Anlaß des faktischen Zustandekommens, sondern als eine logisch-erkenntnistheoretische „Wurzel“ aufgefaßt wird, ohne daß sie darum als kategorial geformte Erfahrung im kantischen Sinn verstanden wäre. Aber K lpe betont, daß weder die Idealwissenschaften noch auch die Realwissenschaften bei der Erfahrung stehen bleiben, sondern „nach verschiedenen Richtungen darüber hinausgehen“. Im Hinblick darauf glaubt er dann drei Hauptarten von Objekten annehmen zu müssen: 1. die wirklichen Objekte, d. h. „die Bewußtseinstatsachen, deren Daseinswert das Gegebensein oder Gegenw rtigsein ist“, 2. die idealen Objekte, die durch Abstraktion, Kombination oder Modifikation aus Wirklichkeiten des Bewußtseins entstehen, aber der Erfahrung gegenüber verselbständigt und als a priori gesetzt werden, denen kein selbständiges Geschehen, nur ein starres ideales Dasein zukommt, 3. die realen Objekte, die a posteriori gesetzt sind und in dauernder Abhängigkeit vom wirklich Gegebenen bleiben, wenn sie auch ihrem Dasein nach nicht an die Vergegenwärtigung im Bewußtsein gebunden sind, und deren Daseinsart Existenz ist<sup>1)</sup>. Diese Unterscheidung beruht aber doch auf einer Vermischung empirischer und logisch-gegenständlicher Betrachtungsweise. Die drei Arten von Objekten sind logisch nicht irgendwie nebeneinandergeordnet. Vom empirisch-psychologischen Erlebnisstandpunkt aus sind uns allerdings Bewußtseinstatsachen als Wirkliches gegeben. Von diesem Standpunkt aus können wir verschiedene psychische Akte einer sekundären Objektbildung annehmen, die als Abstraktion oder sonstwie zu bezeichnen wären. Wenn wir aber von den idealen Objekten der Idealwissenschaften oder den realen der Realwissenschaften reden, handelt es sich um die logisch-gegenständliche Struktur. In dieser Hinsicht sind aber die Gegenstände der Idealwissenschaften, unter die K lpe Mathematik, Ethik und Ästhetik rechnet, nicht durch Abstraktion entstanden und dann verselbständigt, sie sind vielmehr als Gegenstände überhaupt nicht „entstanden“, denn ein solches „Entstehen“ gibt es nur in der empirischen Wirklichkeit, nicht in der logisch-gegenständlichen Sphäre. Diese idealen Gegenstände besitzen kein „Dasein“ analog dem der Bewußtseinserlebnisse, nur richten sich psychische Akte auf sie und ermöglichen ihre empirische Anwendung, als ideale Gegenstände jedoch sind sie nicht da, sondern werden durch rein logisch-systematische Beziehungen bestimmt. Einem mathematischen Gegenstand, z. B.  $\sqrt{-1}$  oder einem regulären Tausendeck, kommt kein „Dasein“ zu, aber er ist als logischer Gegenstand durch das System der mathematischen Wissenschaft

<sup>1)</sup> O. K lpe, Die Realisierung I, S. 13.

bestimmt. Auch die realen Objekte, etwa ein Elektron oder Ion, sind in ihrer logischen Gegenständlichkeit nicht durch die Abhängigkeit von der Bewußtseinswirklichkeit bestimmt, sondern durch ihre Bedeutung in naturwissenschaftlicher Theorie. Wenn Külpe darauf hinweist, daß Erfahrung und Denken an der Realisierung beteiligt seien, so ist das gewiß richtig, aber das „Beteiligtsein“ ist dabei in verschiedenem Sinn genommen. Jede einzelne Objektsetzung ist ihrer faktischen Entstehung nach durch irgendwelche Erfahrung, also durch Bewußtseinswirkliches im Külpeschen Sinn veranlaßt, aber bei der Frage nach der wissenschaftlichen Gegenständlichkeit des Objekts handelt es sich nicht um die empirische Ausgestaltung, sondern um die logisch-systematische Begründung.

Wenn Külpe demnach auch die gegenstandslogischen Fragen nicht rein herauslöst, so ist doch seine Problemstellung bedeutungsvoll. Külpe fragt zunächst: Ist die Setzung von realen Objekten zulässig? Dabei sind ihm die realen Objekte weder „gedachte Wirklichkeiten“, wie der Konszientialismus annimmt, noch „wirkliche Gedanken“, wie das Ansicht des Idealismus wäre. Der Realismus läßt dem Konszientialismus wie dem Idealismus eine relative Berechtigung, schränkt diese aber auf bestimmte Gebiete ein und stellt eine höhere Synthese der beiden gegensätzlichen Lehren dar. Ausführlich prüft Külpe die Argumente des Konszientialismus, der nur die immanente Bewußtseinswirklichkeit, dagegen keine über das Bewußtseinswirkliche hinausgehenden und von ihm unabhängigen transzendenten Gegenstände anerkennt. Wohl kann sich nach Külpes Ansicht die Phänomenologie als deskriptive Psychologie auf die Bewußtseinswirklichkeit beschränken, aber die Realwissenschaften kommen damit nicht aus. Diesem Konszientialismus gegenüber, dessen Lehren Külpe allerdings stark zu seinen Zwecken zurechtschematisiert, ist der Realismus zweifellos im Vorteil, schwieriger ist seine Position gegen den objektiven Idealismus (besonders der Marburger Schule). Külpe weist hier darauf hin, daß im Gegensatz zum Idealismus neben den idealen Objekten, die im Bereich der Idealwissenschaften ihre Stelle haben, auch reale für die Realwissenschaften angenommen werden müßten und die Realwissenschaften nicht idealwissenschaftlich ausgedeutet werden dürften. Die Idealwissenschaften ließen sich „bei ihrer Forschung nur von den allgemeinen Gesetzen des Denkens und seiner Gegenstände leiten“ und machten „die bloße Vereinbarkeit mit dem System der übrigen Einsichten zu einem ausreichenden Rechtsgrunde ihrer Behauptungen“; die Realwissenschaften dagegen hingen von der Erfahrung ab und müßten mit ihr übereinstimmen<sup>1)</sup>, in ihnen bilde die Erfahrung nicht nur den zufälligen Ausgangspunkt, sondern „auch die beständige Grundlage und

<sup>1)</sup> O. Külpe, Die Realisierung I, S. 246.

fortgesetzte Kontrolle für deren Ergebnisse“<sup>1)</sup>, sie verführen eben nicht a priori, sondern a posteriori. Die realen Objekte seien nicht bloße Erzeugnisse des Denkens, sondern hätten ihr eigenes Dasein. Denken im Bereich der Realwissenschaften bedeute nicht ein Konstruieren, wobei die Erfahrung nur gewisse Elemente zum Aufbau liefere, sondern „ein Erfassen dessen, was sich nur durch seine empirischen Anzeichen in seinem Dasein und Wesen verrät“, so daß man da nur auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse angewiesen sei<sup>2)</sup>.

So wichtig es nun auch ist, daß Külpe die Art der Objektsetzung in den Idealwissenschaften von derjenigen der Realwissenschaften unterscheidet und so sehr er damit manche herkömmlichen Fassungen idealistischer Lehren mit Recht abweist, so fragt es sich doch, ob er damit den innersten Motiven des logischen Idealismus der Marburger Schule, besonders in der Form, wie er von Natorp oder auch wie er von Cassirer vertreten wird, ganz gerecht geworden ist. Es ist natürlich mißverständlich, wenn der Idealismus vom Denken als einem „Erzeugen“ spricht und das Gegebenensein in ein bloßes Aufgegebenensein auflöst, aber zu bloß spontanen Schöpfungen und abstrakten Setzungen der denkenden Subjekte will der logische Idealismus keineswegs die Objekte machen. Auch die idealen Objekte sind ihm keine bloßen Abstraktionen und Kombinationen, sondern sie besitzen einen logisch-wissenschaftlichen Gegenstandscharakter, und ein solcher muß nach der Lehre des Idealismus auch den real-wissenschaftlichen Objekten zukommen. Külpe läßt eine Kluft zwischen den realen und den idealen Objekten bestehen, betont den kantischen Dualismus von Anschauung und Denken, während der logische Idealismus auf die Einheit der Wissenschaften und die logische Struktur der wissenschaftlichen Gegenstände hinweist. Nun müssen allerdings hinsichtlich dieser logisch-wissenschaftlichen Gegenständlichkeit gewisse gleiche Voraussetzungen bei Idealwissenschaften und Realwissenschaften vorhanden sein, die Külpe zu sehr beiseiteschiebt, wenn er eine „Kluft“ zwischen den beiderseitigen Objekten annimmt. Nur wenn eine Verwandtschaft der beiden Wissenschaftsgruppen und ihrer Gegenstände im Hinblick auf die logisch-gegenständliche Struktur besteht, läßt es sich verstehen, daß man bei der oder jener Wissenschaft zweifeln konnte, ob sie den Realwissenschaften oder den Idealwissenschaften zugehöre, und daß tatsächlich Übergänge von der einen zur anderen Gruppe vorkommen. So war die Geometrie als Feldmeßkunst gewiß Erfahrungswissenschaft, von der modernen Geometrie, etwa der Hilbertschen oder sonst einer, läßt sich das dagegen nicht behaupten, und die Physik, die lange als ausgezeichnete Erfahrungswissen-

<sup>1)</sup> O. Külpe, Die Realisierung I, S. 239.

<sup>2)</sup> O. Külpe, Die Realisierung I, S. 241.

schaft galt, führt heute zu Theorien, die sie in engen Zusammenhang mit der geometrischen Theorie bringen und die nicht mehr auf „Erfahrung“ beruhen können. Aber das ist richtig — was der Idealismus zwar nicht einfach leugnet, aber meist nicht genügend bestimmt —, daß in den Idealwissenschaften und den Realwissenschaften verschiedene Stufen der wissenschaftlichen Gegenständlichkeit eine Rolle spielen. Und in den Realwissenschaften zum mindesten wird man nicht mit der Auffassung des Gegebenen als einer bloßen Aufgabe, eines Problems, eines X zufrieden sein können, — das hebt der kritische Realismus mit Recht gegen den Idealismus hervor. Aber die sachliche Differenz zwischen dem logisch formulierten kritischen Realismus der Külpeschen Schule und einem objektiv-logischen kritizistischen Idealismus kantischer Herkunft ist tatsächlich nicht so groß, wie es scheinen könnte. Külpe selbst gibt zu, daß „uns [die kritischen Realisten] mit dieser Richtung [dem objektiven Idealismus] vieles verbindet, daß der Gegensatz zwischen ihr und uns nicht so groß ist“<sup>1)</sup>.

Nachdem Külpe die Zulässigkeit der Setzung von Realem gegen Konzientialismus und Idealismus verteidigt hat, erörtert er (in dem nachgelassenen, auf Vorlesungsmaterial beruhenden II. Band seines Hauptwerkes) die Gründe, die eine Setzung von Realem möglich machen. Die logischen Gründe für die Annahme einer realen Außenwelt als der Unterlage für die Naturwissenschaften und diejenigen für die Annahme einer realen Innenwelt als der Unterlage für die Geisteswissenschaften sollen geprüft werden. Da ist es nun bedeutsam, daß Külpe die üblichen Argumente für eine reale Außenwelt, wie sie von Locke, Hume, Herbart, Schopenhauer, A. Riehl u. a. geltend gemacht worden sind, als unzureichend oder nur teilweise brauchbar bezeichnen muß. Weder empirische noch rationale Gründe sind für sich ausreichend zur Begründung des Realismus. Die empirische Wahrnehmung ist als solche noch kein hinreichender Grund für den Realismus, denn die einzelnen Erfahrungen weisen in ihrer Erlebtheit nicht über sich hinaus auf transzendente Objekte. Und das reine Denken enthält als solches keine Beziehung zur Realität, seine Gesetze gelten schlechthin, nicht etwa nur unter der Voraussetzung von transzendtem Realem. Erst die „gemischten Gründe“, die auf der Verbindung des empirischen und des rationalen Faktors beruhen, bringen nach Külpe eine Entscheidung. „Nur als ein Produkt von Erfahrung und Denken, von Wirklichkeit und Vernunft wird die Setzung der Außenwelt, jeder Art von Realität möglich“<sup>2)</sup>. Aber auch von den gemischten Gründen

<sup>1)</sup> O. Külpe, Die Realisierung I, S. 221. Die Verständnismöglichkeit beider Richtungen wird auch erwiesen durch den literarischen Streit zwischen dem Külpeschüler A. Messer und dem Kantianer Br. Bauch (Kantstudien, Bd. 20, S. 65 ff, 97 ff., 299 ff., 302 ff.).

<sup>2)</sup> O. Külpe, Die Realisierung II (herausg. von A. Messer, Leipzig 1920) S. 94.



bieten nach Külpe nur das Kontinuitätsargument, das die Außenwelt als Bedingung der Kontinuität von Wahrnehmungen faßt, und das Substratargument, das die Außenwelt als Substrat selbständiger Gesetzlichkeit fordert, einen notwendigen und hinreichenden Grund für die Setzung der Außenwelt, aber auch nur für deren Setzung, nicht für den Bestand und die Existenz der Außenwelt. Es wird dabei die Außenwelt gesetzt „als Inbegriff oder Summe der Bedingungen für das in der Wahrnehmung von uns und ihnen Unabhängige oder als Inbegriff der Beziehungen, die in der Wahrnehmung mit selbständiger Gesetzlichkeit auftreten und der für sie vorausgesetzten primären Beziehungsglieder“, was beides auf dasselbe herauskommt<sup>1)</sup>. Wenn die Außenwelt aber nur einen Inbegriff gesetzlicher Beziehungen darstellen soll, so ist das eine Lehre, die sich von der Auffassung des objektiven Idealismus wenig unterscheidet. Külpe kann demnach auch damit noch nicht den kritischen Realismus für erwiesen halten, er muß bekennen, daß sein „gemischtes Argument“ nur insofern ausschlaggebend sein kann, als es den psychologischen Realismus voraussetze. Für die Annahme der Kontinuität und der gesetzlichen Selbständigkeit von Wahrnehmungsinhalten ist ein psychologischer Realismus erforderlich, der vergangene Wahrnehmungsinhalte gelten und sie gegenwärtigen gleichwertig sein läßt. Der naturwissenschaftliche Realismus beruht also, „soweit er sich überhaupt begründen läßt, auf dem psychologischen Realismus“<sup>2)</sup>. Damit ergibt sich, daß der Külpesche Realismus seinem Wesen nach psychologischer Realismus ist. Die Setzung von Realitäten ist ein Axiom für die Naturwissenschaften, das zumeist schon in ihrer Definition liegt, aber in ihnen nicht erwiesen wird, sie ist auch ein Theorem, sofern das „gemischte Argument“ diese Setzung erkenntnistheoretisch hinreichend begründet (allerdings unter der Voraussetzung eines psychologischen Realismus), sie ist endlich eine Hypothese, sofern es sich um die Frage der Existenz einer Naturrealität handelt. Daß eine Realität existiert, läßt sich nach Külpe nicht erleben oder beweisen, nur hypothetisch annehmen, d. h. glauben. Nur die Setzung einer Realität kann begründet werden, nicht die existierende Realität selbst<sup>3)</sup>.

Für den psychologischen Realismus, der demnach eine grundlegende Bedeutung besitzen muß, lassen sich nach Külpe drei wirksame Argumente geltend machen, die aber auf eins hinauslaufen. Das kausale Argument läßt die Innenwelt als Ursache von Bewußtseinsinhalten annehmen, das Kontinuitätsargument erklärt den kontinuierlichen Zusammenhang von vergangenen und gegenwärtigen Bewußtseinsinhalten durch

<sup>1)</sup> O. Külpe, Die Realisierung II, S. 139 f.

<sup>2)</sup> O. Külpe, Die Realisierung II, S. 140.

<sup>3)</sup> O. Külpe, Die Realisierung II, S. 143 f.



die Annahme einer unabhängigen Realität, das Substratargument setzt die Innenwelt als Substrat selbständiger gesetzlicher Beziehungen der Bewußtseinsinhalte. Es ist bemerkenswert, daß auch die psychologische Realität im Grunde nicht mehr als einen Inbegriff gesetzlicher Beziehungen bezeichnet, — auch da ist eine Versöhnung des kritischen Realismus und des objektiven transzendentalen Idealismus wohl möglich, nur wird der Idealismus nicht den psychologischen, sondern den logischen Gesichtspunkt voranstellen. Auch bei dem psychologischen Realismus bemerkt Külpe, daß er nur die *Setzung* einer Innenwelt, nicht aber ihre Existenz begründen wolle, denn die Existenz der Innenwelt bleibe „eine ewige Hypothese“<sup>1)</sup>.

Damit glaubt Külpe die Möglichkeit einer *Setzung* von Realem erwiesen und so eine allgemeine Grundlegung seines Realismus geliefert zu haben. Aber mit der bloßen *Setzung* von Realitäten ist das Problem der Realisierung noch nicht gelöst, es muß auch die *Bestimmung* von Realitäten gesichert sein. Darum sucht Külpe im dritten Buch seines Werkes die Zulässigkeit einer *Bestimmung* von Realitäten dem Phänomenalismus gegenüber, der diese bestreitet, zu erweisen. Acht Argumente des Phänomenalismus werden als nicht stichhaltig abgelehnt, und es wird gezeigt, daß der Realismus mit der Annahme der Bestimmbarkeit von Realitäten nicht unberechtigt sei, ja daß der Phänomenalismus auch versteckterweise diese Annahme machen müsse. Allerdings gibt Külpe wie schon vorher zu, daß „eine ewige Hypothese“ dem Realismus zugrunde liege, die sich aber als fruchtbar erwiesen habe. Infolge dieses hypothetischen Charakters sei „volle Gewißheit, Notwendigkeit und strenge Gültigkeit dem Realismus versagt“, er bleibe „somit in intensiver Beziehung hinter dem Ideal des Wissens zurück“, dagegen könne die *Setzung* und *Bestimmung* als solche auch ein wirkliches Wissen werden<sup>2)</sup>.

Wenn die Zulässigkeit einer *Bestimmung* von Realitäten angenommen wird, so ist aber damit noch nicht die Art dieser *Bestimmung* positiv begründet. Nur auf solchem positiven Fundament ließe sich eine spezielle Grundlegung des Realismus errichten. Dazu gehört nach Külpe „einmal die genauere Prüfung der Leistungsfähigkeit unseres Denkens, eine erkenntnistheoretische Würdigung seiner Aufgaben und Taten; sodann aber die Angabe derjenigen Kriterien, die das Reale auf den verschiedenen Gebieten seiner Anwendung von bloßen Fiktionen unterscheiden lassen“<sup>3)</sup>. Die Ausführung dieses Programms hat Külpe in dem dritten, noch unveröffentlichten Band seiner „Realisierung“ gegeben.

Die allgemeinen Grundzüge seiner Lehre sind aber auch jetzt wohl schon deutlich. Jedenfalls stellt Külpes Werk einen umfassenden Versuch

<sup>1)</sup> O. Külpe, Die Realisierung II, S. 190.

<sup>2)</sup> O. Külpe, Die Realisierung II, S. 298.

<sup>3)</sup> O. Külpe, Die Realisierung II, S. 299.

dar, die Argumente für und wider den Realismus in möglichster Vollständigkeit kritisch zu beleuchten, und es gebührt ihm das Verdienst, das Problem der Realisierung mit all seinen Schwierigkeiten sachlich aufgeworfen zu haben. Es ist dabei interessant zu sehen, wie wenig selbst bei der realistischen Tendenz Külpes die üblichen Argumente des Realismus stichhaltig sind und wie sehr Külpes kritischer Realismus sich einem logischen Idealismus nähern muß. Wenn Külpes Standpunkt auch der eines psychologischen Realismus ist und wenn sich auch ein empiristischer Zug dabei geltend macht, so weisen seine gründlichen Erörterungen doch darüber hinaus. Sie bilden eine wichtige Unterlage für die Auseinandersetzung zwischen Realismus und Idealismus in der Gegenwart und deuten auf die Notwendigkeit einer allgemeinen Gegenstandslogik und einer Wissenschaftslehre.

Der kritische Realismus mit einer gewissen psychologischen Färbung hat auch sonst in der Gegenwart mancherlei Vertreter gefunden, die sich teilweise an Külpe angeschlossen haben. In der Psychologie gehört z. B. Karl Bühler der Külpeschule an. Von Külpe in psychologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht beeinflusst ist August Messer (geb. 1867), der sich mit experimenteller Denkpsychologie beschäftigt hat und erkenntnistheoretisch den kritischen Realismus vertritt, aber sich teilweise auch an Husserl anschließt („Einführung in die Erkenntnistheorie“, Leipzig, „Empfindung und Denken“, Leipzig 1908). Einen kritischen psychologischen Realismus vertreten weiter noch Gustav Störing (geb. 1860) („Erkenntnistheorie“, 2. Auflage, Leipzig 1920, „Logik“, Leipzig 1916) und Max Wentscher (geb. 1862) („Erkenntnistheorie“, 2 Bändchen, Sammlung Göschen, Berlin und Leipzig 1920). Auch Karl Groos (geb. 1861), dessen Hauptwerke auf dem Gebiet der Psychologie und der Ästhetik liegen („Die Spiele der Tiere“, Jena 1896, 2. Aufl., 1907, „Die Spiele der Menschen“, Jena 1899, „Der ästhetische Genuß“, Gießen 1902, „Das Seelenleben des Kindes“, Berlin 1904, 5. Aufl. 1921, „Bismarck im eigenen Urteil“, Stuttgart 1920) neigt auf Grund selbständiger erkenntnistheoretischer und naturphilosophischer Erwägungen zur Annahme eines kritischen Realismus. In der Naturphilosophie hat Erich Becher den realistischen Standpunkt in besonnener Weise durchgeführt, wobei er sich schließlich einem spiritualistischen Idealismus doch stark nähert („Naturphilosophie“, Leipzig und Berlin 1914, „Weltgebäude, Weltgesetz, Weltentwicklung“, Berlin 1915, „Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften“, München 1921). Eine realistische Logik hat J. h. v. Kries aufgestellt („Logik“, Tübingen 1916), der mit seiner schon vor Jahrzehnten gemachten Unterscheidung von Realurteilen und Beziehungsurteilen (oder Reflexionsurteilen) auf Külpe von Einfluß gewesen ist.

### 3. Psychologie und Wertlehre (H. Münsterberg).

Kölpe verbindet seinen psychologischen Standpunkt mit dem eines kritischen Realismus. Ein anderer Vertreter der experimentellen Psychologie, der Deutschamerikaner Hugo Münsterberg (1863–1916), sucht eine philosophische Wertlehre zu begründen, die an den Fichteschen Idealismus anknüpft. Münsterberg hat einerseits entschieden die Bedeutung der experimentellen physiologischen Psychologie betont, er hat sich um die praktische Anwendung der psychologischen Methoden auf das wirtschaftliche und kulturelle Leben verdient gemacht und eine „Psychotechnik“ als Wissenschaft gefordert. Aber andererseits hat er auch den Versuch einer philosophischen Begründung der Psychologie unternommen, ja er gelangt zu einer ethisch-idealistischen Wertmetaphysik.

Von Münsterbergs „Grundzügen der Psychologie“ erschien der I. Band Leipzig 1900. Seine „Philosophie der Werte“ wurde Leipzig 1908 veröffentlicht. Das Gebiet der angewandten, praktischen Psychologie behandeln die Schriften „Psychologie und Wirtschaftsleben“ (Leipzig 1912) und „Grundzüge der Psychotechnik“ (Leipzig 1914).

Auch bei Münsterberg spielt das Problem der Realität eine Rolle. Aber Münsterberg sucht einen neuen Weg gegenüber herkömmlichen realistischen und idealistischen Lehren. Er hält sowohl den materialistischen Monismus, der nur die Materie als real ansieht, für unberechtigt als auch den idealistischen Monismus, der das Reale allein im Geistigen sucht, und ebenso verwirft er den realistischen Dualismus, der Materielles und Psychisches in gleicher Weise real sein läßt. Für ihn ist weder Physisches noch Psychisches real, sondern die Realität liegt für ihn jenseits dieses Gegensatzes. Beide Reihen, die des Physischen wie die des Psychischen, sind nach Münsterberg „nur notwendige Konstruktionen und Hilfsbegriffe“. Realität kommt nur dem Willen und den Werten zu, die als solche aber „nur gelten und nicht sind und somit weder physisches noch psychisches Objekt sein können“<sup>1)</sup>. Man könnte meinen, Münsterberg geriete mit der Annahme einer weder psychischen noch physischen Realität in einen Positivismus, wie ihn Avenarius vertritt, aber das ist ein Irrtum. Das Reale ist ihm nichts Gegebenes im positivistischen Sinn, es wird vielmehr dem Reich des Geltens, von dem Herm. Lotze schon gesprochen hatte, in eigenartiger Weise eine Realität zuerkannt. Es ist jedenfalls merkwürdig, daß nicht das Seiende, sondern das Geltende Träger der Realität sein soll, verständlich wird das erst dadurch, daß der Wille das eigentlich Reale ist und daß er die Werte setzt. Damit ergibt sich eine Ablehnung jeder substantialistischen Auffassung, und damit gewinnt Münsterbergs Philosophie einen aktivistisch-idealistischen Charakter. Die Wirklichkeit ist ihm

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I (Leipzig 1900), S. 165.

kein bloßes System von physischen und psychischen Vorgängen, sondern ein System von Absichten und Zwecken des Willens, von Werten, die der Wille setzt. Wenn keine andere Wirklichkeit anerkannt wird als die der physischen und psychischen Objekte, so ist das nach Münsterberg ein Psychologismus, der die Grenzen der Psychologie unberechtigterweise überschreitet<sup>1)</sup>. Münsterberg läßt die Psychologie keineswegs die Grundlage der Geisteswissenschaften sein, wie das Wundt tut, sondern er macht eine scharfe Trennung zwischen der Psychologie und den Geisteswissenschaften. Die Psychologie faßt nicht das Geistesleben, sofern es vom wirklichen Subjekt d. h. dem Willen abhängig gedacht wird, sondern sie löst das Geistesleben vom Subjekt los und objektiviert es<sup>2)</sup>. In subjektivierter Form dagegen betrachten das Geistesleben die Geschichts- und Normwissenschaften, die sich mit den individuellen Subjektbewertungen, dem Gewollten und dem Gesollten beschäftigen. Das Psychische kann nach Münsterberg nicht durch die Beziehung zum wirklichen Subjekt charakterisiert sein, denn die Subjektsakte sind weder innerlich noch zeitlich, wie das die psychischen Phänomene sind, „ja sie stehen dem Begriff des Psychischen überhaupt viel ferner als die wirkliche Objektwelt, weil sie erst durch einen viel komplizierteren Prozeß in Objekte umgedeutet werden müssen, um psychologische Phänomene zu werden“<sup>3)</sup>. Das Psychische wäre demnach gar nichts Ursprüngliches, sondern nur etwas Mittelbares, Objektiviertes. Unmittelbar erlebt sind nur die Willensakte, die noch jenseits des Gegensatzes von Innenwelt und Außenwelt, von Physischem und Psychischem stehen, weder Raum noch Zeit kennen. Die Willensakte richten sich auf Objekte, um sie als Mittel und Ziele zu benutzen. Lösen wir die Mittel und Ziele, „die erst durch die Beziehung auf den Willen ihre Werte gewinnen“, von den Willensakten los, betrachten wir sie als „Objekte ohne Wert“, dann legen wir ihnen nicht Geltung, sondern Existenz bei, wir objektivieren sie<sup>4)</sup>. Eine solche Objektivierung begehen die Naturwissenschaften und die Psychologie, beide haben es mit wertfreien, vom Subjekt losgelösten Objekten zu tun, also mit Abstraktionsprodukten. Gerade wenn die Psychologie eine beschreibende und erklärende Wissenschaft sein will, kann sie nicht auf logisch primärer wirklicher Erfahrung beruhen, denn diese kennt nur „abhängige Objekte der Stellungnahme und Akte, die wir verstehen und würdigen“, für eine Beschreibung und Erklärung aber, wie sie in der Psychologie und in den Naturwissenschaften geliefert wird, müssen „vorfindbare, in sich bestimmte und somit unabhängige Objekte“ verlangt und vorausgesetzt

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 13.

<sup>2)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 16.

<sup>3)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 67.

<sup>4)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 106.

werden<sup>1)</sup>. Physisches und Psychisches haben also das Gemeinsame, daß sie vom Subjekt losgelöste, wertfreie, existierende Objekte sind, und Psychologie wie Physik sind objektivierende Wissenschaften. Der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem aber besteht nach Münsterberg darin, daß die physischen Objekte jedem möglichen Bewußtsein, also mehreren Subjekten als identisch zugehören können, während die psychischen Objekte individuelle Bewußtseinsinhalte bezeichnen. Nur dadurch, daß ein Objekt für verschiedene Erfahrungen identifiziert werden kann, wie das beim Physischen der Fall ist, läßt sich eine Kausalerkenntnis gewinnen. Nur dann, wenn für verschiedene Erfahrungen identische, in kausalem Zusammenhang stehende Objekte vorhanden sind, kann der Prozeß der Objektivierung, der Loslösung vom Subjekt als vollendet angesehen werden, das Psychische aber, bei dem diese Objektivierung nicht so weit vollzogen werden kann, ist „das wirkliche, vom Subjekt losgelöst gedachte Objekt nach Abzug derjenigen Faktoren, die Objekt für mehrere Subjekte sein können“, es ist also „gewissermaßen der Rest, der übrig bleibt, wenn das in verschiedenen Erfahrungen Identifizierbare und somit das kausal Zusammenhängende herausgearbeitet und abgezogen ist“<sup>2)</sup>.

Hier gibt Münsterberg ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Physischem und Psychischem an, aber es ist dies nur ein äußerliches Merkmal, das noch nichts besagt über die Art der Beziehung auf Physisches oder auf Psychisches. Gewiß kann in der Regel das Physische als ein Identisches von mehreren Subjekten wahrgenommen werden, während das Psychische auf das Erleben eines bestimmten Individuums bezogen ist, aber wesentlich ist dabei doch vor allem, daß die Art der Erfahrung, des Erlebens hier und dort eine andere ist. Psychisches wird als innerlich wirklich erlebt und nacherlebt, Physisches wird als äußerlich wahrgenommen und gemeint, Psychisches wird notwendig bezogen auf ein seelisches Subjekt, das Physische dagegen als unabhängig vom Subjekt betrachtet. Münsterberg kann nur eine äußerliche Unterscheidung angeben, weil er Physisches und Psychisches als nichtreale Objektivierungen auf eine Linie stellt und die wirklichen Subjektsakte in ein drittes Reich verlegt. Psychologie und Naturwissenschaft stellen ihm nur Konstruktionen dar, der Standpunkt der Psychologie wie natürlich auch derjenige der Naturwissenschaft sei „ein künstlicher und wirklichkeitsfremder, ohne dadurch an logischem Wert auch nur das Geringste einzubüßen“<sup>3)</sup>.

Von diesem Gesichtspunkt aus kann Münsterberg der Psychologie ein selbständiges Bereich zuerkennen, in dem sie nach eigener wissen-

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 56.

<sup>2)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 88.

<sup>3)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 206.

schaftlicher Methode verfährt. Er vertritt psychologisch die Lehre des Sensualismus. Alles Psychische besteht seiner Ansicht nach aus Empfindungen, diese sind die letzten Elemente, aus denen die Vorstellungen gebildet sind. Der Kreis des Psychischen ist durch die Art der Objektivierung bestimmt, und es ist nicht zu befürchten, daß da andere Wissenschaften Eingriffe verübten oder daß die Psychologie ihrerseits Übergriffe machte. Das Psychische ist nicht mechanisch-atomistisch nach Analogie der Naturwissenschaften zu fassen. Aber innerhalb der Psychologie kann eine atomisierende Betrachtungsweise in gewissen Grenzen zugelassen werden. So hält Münsterberg z. B. die atomisierende Psychologie des Urteils und Schlusses für einen „vollberechtigten Abschnitt der Psychologie“, und er glaubt nicht annehmen zu müssen, „irgendwie mit den Aufgaben der Logik in Konflikt“ zu geraten. Die Psychologie hat ihre objektivierten Gebilde, die nach ihren Prinzipien konstruiert sind, und sie schafft sich damit ein eigenes, geschlossenes Gebiet, während die Logik von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht. Beide berühren sich daher nicht und streiten sich auch nicht, auch ist nicht etwa die Psychologie eine Vorstufe der Logik oder die Logik eine Fortsetzung der Psychologie mit anderen Mitteln, sondern sie stellen verschiedene Ebenen dar. „Jede einzige mögliche Frage in bezug auf menschliche Erkenntnis“ muß sich „vom logischen wie vom psychologischen Standpunkt vollkommen lösen lassen“<sup>1)</sup>. Und ebenso verhält es sich mit der Erkenntnistheorie. Die Psychologie ist nicht etwa maßgebend für die Erkenntnistheorie oder umgekehrt, und beide haben nicht dasselbe Objektgebiet. Es gibt vielmehr nach Münsterberg gar keine Tatsache, „über deren Wahrheit Psychologie und Erkenntnistheorie gemeinsam entscheiden können“. „Die Erkenntnistheorie spricht von Akten und Objekten des wirklichen Subjektes, die Psychologie von den Objekten des psychologischen Subjektes; eine Übereinstimmung ist da ebenso unmöglich wie ein Konflikt“<sup>2)</sup>. Auf diese Weise entgeht Münsterberg dem Psychologismus und gewinnt eine strenge Scheidung der verschiedenen philosophischen Disziplinen, aber diese Scheidung ist um den Preis erkaufte, daß der Psychologie und ihren Gegenständen eine direkte Beziehung auf das reale Erleben abgesprochen werden muß.

Auch das Verhältnis zwischen Physischem und Psychischem erfährt bei dieser Auffassung eine eigenartige Deutung. Die Reihen des Physischen und des Psychischen sind getrennte Reihen, die ihre eigenen Voraussetzungen haben. Jedes psychische Objekt ist demnach prinzipiell verschieden von einem physischen Objekt. Die physischen Objekte sind gemäß der naturwissenschaftlichen Objektivierung in verschiedenen Er-

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 159.

<sup>2)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 165.



fahrungen mehrerer Subjekte identifizierbar und können als identische in einem Kausalzusammenhang stehen, der nach dem Postulat der mechanischen Weltauffassung ein geschlossener physischer Kausalzusammenhang ist. Psychische Objekte aber sind nicht durch mehrere Subjektsakte als identisch festzustellen und können bei ihrem Mangel an Identität auch nicht in einen direkten Kausalzusammenhang treten. Die psychologischen Bewußtseinsinhalte sind ihrem psychischen Wesen nach ohne Kausalzusammenhang, sie sind weder Ursache noch Wirkung, treten auf und verschwinden, ohne daß dies kausal erklärt werden kann, sie lassen sich als unmeßbare Qualitäten auch nicht in mechanischen Kausalgleichungen fassen, wie das in der Naturwissenschaft erforderlich ist. Im Psychischen haben wir nichts als die Empfindungen, welche die psychischen Elemente darstellen, und die aus ihnen zusammengesetzten Vorstellungen: da ist eine geschlossene unkausale Reihe vorhanden, und ein Glied dieser unkausalen Reihe kann natürlich mangels seiner Identität auch nicht mit einem physischen Objekt in Kausalzusammenhang stehen. Jede direkte Beziehung zwischen Psychischem und Physischem scheint damit unmöglich zu sein. „Beruht jeder Zusammenhang auf Identität und ist jedes Psychische prinzipiell von jedem Physischen verschieden, so kann das Psychische als solches mit dem Physischen kausal ebenso wenig zusammenhängen wie mit anderem Psychischen; die Empfindung ist nicht die Wirkung eines Körpervorganges und der psychologisch gedachte Wille nicht die Ursache einer körperlichen Bewegung“<sup>1)</sup>. Somit wird die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Körperlichem und Seelischem abgelehnt, nicht etwa auf Grund empirischer Beobachtungen, sondern aus den logischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft und der Psychologie heraus. Nun braucht die Psychologie aber, wenn sie die Veränderungen der Bewußtseinsinhalte überhaupt im Sinne einer objektivierenden Wissenschaft erklären will, notwendig die Annahme eines Zusammenhangs der psychischen Objekte, ein solcher kann aber dann nur ein indirekter sein, d. h. die psychischen Erscheinungen müssen logisch den physischen Vorgängen irgendwie zugeordnet werden, da diese in einem festen Kausalzusammenhang stehen. Das heißt aber, es ist logisch die Theorie des psychophysischen Parallelismus gefordert, die besagt, daß jedem psychischen Element ein physischer Vorgang, nämlich ein Gehirnvorgang zuzuordnen ist und die Gehirnvorgänge in einem notwendigen kausalen Zusammenhang stehen, während die psychischen Elemente für sich keinerlei kausale Verbindung besitzen noch auch mit den physischen Gehirnvorgängen in ein Kausalverhältnis treten. Diese Theorie wird bei Münsterberg ausdrücklich als ein logisches Postulat, nicht, wie das sonst

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 385.



meist geschieht, als „Ergebnis empirischer Beobachtungen und Entdeckungen“ bezeichnet<sup>1)</sup>. Infolge dieses geforderten indirekten Zusammenhangs der psychischen Elemente auf Grund des Parallelismus kann die Psychologie zur Psychophysik werden, kann sie naturwissenschaftliche Methoden benutzen, das Experiment anwenden, Beziehungen zur Physiologie pflegen. Psychische Objekte und physische Objekte sind demnach auf jeden Fall prinzipiell verschieden, aber sie sind einander „zugeordnet“ in der Weise, daß vom physischen Standpunkt aus die psychischen Vorgänge bloße Begleiterscheinungen sind, nicht kausale Ursachen oder Wirkungen eines physischen Geschehens, und daß vom psychologischen Standpunkt aus zur Gewinnung wenigstens eines indirekten Kausalzusammenhangs zwischen den psychischen Objekten deren Zuordnung zu kausal verbundenen physischen Objekten erfordert wird. So ist ein Parallelismus getrennter Reihen ermöglicht.

Eine solche Psychologie ist zweifellos stark konstruierend, sie wird abhängig gemacht von logisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und schafft einen Schematismus, der dem wirklichen seelischen Erleben nicht gerecht wird, ja sie löst das Seelische in abstrakte Elemente auf. Münsterberg hält das für nötig, wenn die Psychologie ein wissenschaftliches Verfahren der Beschreibung und der Erklärung erreichen will. Man wird aber fragen, ob es nicht doch eine andere Art von beschreibender Psychologie, etwa eine teleologische Strukturpsychologie, so wie sie Dilthey vorschwebte, geben könnte, die dem wirklichen Erleben näher käme und doch nicht unwissenschaftlich zu sein brauchte. Münsterberg reißt die psychischen Objekte wie auch die physischen vom realen Erleben und der Realität los und gelangt dadurch zu Konstruktionen, ja Fiktionen. Es läßt sich aber bezweifeln erstens, ob Psychologie und Naturwissenschaften zu derselben Gruppe von „objektivierenden Wissenschaften“ zusammengeordnet werden müssen, und zweitens, ob die psychischen Objekte und ebenso die physischen als unreal bezeichnet werden dürfen. Münsterberg müßte zu einem Fiktionalismus gelangen, der noch radikaler wäre als derjenige Vaihingers und logisch-erkenntnistheoretisch unhaltbar wäre, weil sich damit keine Erkenntnis begründen ließe. Wenn er aber die, wie er meint, abstrahierten Objekte doch nicht bloße Fiktionen sein lassen will, dann können sie auch nicht gänzlich unreal sein, sondern müssen eine notwendige Beziehung auf die reale Wirklichkeit besitzen. Münsterberg sagt, die Objektivierung erfolge „im Dienste des wirklichen Lebens“, wir suchten durch die Loslösung von den realen Willensakten „zu erkennen, welche noch nicht wirklichen Objekte wir zu erwarten haben“<sup>2)</sup>. Dann sind die Objekte aber auch keine unrealen Konstruktionen

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 435 u. S. 483.

<sup>2)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 106.

und Abstraktionen, die prinzipiell zu scheiden wären von dem Realen, sondern es muß ihnen selbst Realität zukommen, und die Objektivierung ist keine bloße „Loslösung“, sondern auch eine Realisierung. Die Beziehung auf Reales kann tatsächlich gar nicht außer acht gelassen werden, wie Münsterberg glaubt, und die Reihen des Psychischen und des Physischen müssen, wenn sie einen Sinn haben sollen, realen Gehalt besitzen. Die Psychologie muß sich auf wirkliches Erleben beziehen, darf nicht auf nur logisch-erkenntnistheoretischen Konstruktionen beruhen. Auch die Lehre vom Verhältnis zwischen Leib und Seele darf sich nicht auf ein bloß logisches Postulat stützen, sondern muß auf der empirisch-tatsächlichen Verbindung von Gehirn und Seelenleben begründet sein.

Für Münsterberg ist das unmittelbare, wirkliche Erleben weder physisch noch psychisch. Die Wirklichkeit ist ihm nicht ein bloßes „System von physischen und psychischen Vorgängen“, sondern „ein System von Absichten und Zwecken“, ein teleologisches System<sup>1)</sup>. Sie besteht „in unräumlich unzeitlichen Willensakten“, die in der Richtung der Bejahung, der Anerkennung oder derjenigen der Verneinung, der Nichtanerkennung laufen und die von den Subjekten unmittelbar erlebt und miterlebt werden. „Die Gesamtheit unserer Anerkennungen ist unser Leben“<sup>2)</sup>. Die Wirklichkeit dieser Akte ist nicht ein Sein, sondern ein Gelten. Logisch primär ist die „Welt der Werte, in der es kein Sein, sondern nur ein Gelten, kein Werden, sondern nur Aktualität, kein Vorfinden, sondern nur ein Anerkennen oder Verwerfen, kein passives Wahrnehmen, sondern nur teilnehmendes Erleben, kein Physisches und Psychisches, sondern nur stellungnehmende Subjekte und ihnen zugehörige Objekte gibt und wo das Ziel des Lebens nicht physische oder psychische Inhalte sind, sondern das Auswirken freier Bewertung“<sup>3)</sup>. Für unser Erlebnis soll nicht die Existenz der Dinge, sondern ihr Wert den Ausgangspunkt bilden. „Die wirklichen Objekte sind gültig und wertvoll, die abgelösten Objekte, die physischen und die psychischen, ‚existieren‘“<sup>4)</sup>.

Diese Ansicht über das unmittelbare Erleben von Werten und das Erfassen ursprünglicher Realität ist von Wichtigkeit für die Bestimmung des Wesens der Erkenntnis. Das Erkennen muß eingeordnet werden in den teleologischen Lebenszusammenhang. Nicht in der Abbildung eines seienden, vom Subjekt unabhängigen Dinges kann das Wesen des Erkennens bestehen, sondern es muß eine logisch wertvolle Bearbeitung der Wirklichkeit, ein Setzen und Anerkennen von Werten sein. Das Wesen der Wahrheit ist „Anerkennen eines Zusammenhangs“, also die Bejahung

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 14.

<sup>2)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 106.

<sup>3)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 53.

<sup>4)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 56.

im System der Werte. Die Welt der Wirklichkeit ist für Münsterberg eine Welt der Aktualität. Wie Fichte ausging von der ursprünglichen Tathandlung des Ich, so hält Münsterberg das Setzen von Werten durch das Subjekt für das Ursprüngliche. Auch er spricht von einer „ursprünglichen Tathandlung“ des Willens, die unserem Dasein ewigen Sinn gibt und ohne die das Leben ein schaler Traum, ein Chaos, ein Nichts ist<sup>1)</sup>. Das Subjekt schafft neue Wirklichkeiten, es setzt in Akten des freien Willens Objekte und löst diese nochnichtwirklichen Objekte wissenschaftlich los, so daß es die subjektunabhängige Welt des Physischen und des Psychischen gewinnt. So kann das wissenschaftliche Erkennen einmal objektivierend verfahren, indem es die losgelösten Objekte in ihrem eigenen Zusammenhang betrachtet. Aber es kann auch subjektivierend vorgehen, indem es die Beziehung auf das aktuelle Subjekt und seine Wirklichkeit beibehält: das geschieht nach Münsterberg in den subjektivierenden Wissenschaften, den Wissenschaften von unseren Willensbeziehungen, nämlich der Geschichte, die unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen ein System der Abhängigkeiten und Beziehungen des individuellen Willens herstellt, und den Normwissenschaften (Ethik, Ästhetik, Logik und Dogmatik), die sich mit dem überindividuellen Wollen, dem Sollen, dem absolut Wertvollen beschäftigen.

Vom objektivierenden wie vom subjektivierenden Standpunkt aus ist nach Münsterberg Wahrheit zu erlangen, auf beiden Wegen kommen wir zu logisch wertvollen Urteilen und zu Wissenschaft. Ja, Münsterberg meint, die Welt ist für beide Gruppen von Wissenschaften dieselbe. Die subjektivierenden und die objektivierenden Wissenschaften haben „keine sachlich verschiedenen Objekte zur Bearbeitung, sondern dieselben nur in verschiedener Zusammenhangsbeziehung; das Objekt kommt einmal in Frage, wie es mit vorangehenden und nachfolgenden Objekten zusammenhängt, und das andere Mal, wie es in der ursprünglichen Wirklichkeit mit dem aktuellen Subjekt zusammenhängt“<sup>2)</sup>. Dann aber dürften auch die Objekte der objektivierenden Wissenschaften nicht als „unreal“ bezeichnet werden, sondern haben irgendwie teil an der Realität, es kann gar so keine tiefe Kluft zwischen ihnen und den subjektivierenden Wissenschaften bestehen. Wenn sie von dem ursprünglichen Erleben sich entfernen, sobald sie ihre Gegenstände konstituieren, so brauchen diese doch nicht einfach „wirklichkeitsfremd“ zu werden und die Beziehung zur Realität zu verlieren. Auch die subjektivierenden Wissenschaften können, sofern sie Wissenschaften sein wollen, nicht bei dem ursprünglichen Erleben stehen bleiben, sondern müssen das Wirkliche umformen. Münsterberg meint, im ursprünglichen unmittelbaren Erlebnis sei alle Realität

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Philosophie der Werte (Leipzig 1908), S. 74.

<sup>2)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 62.

enthalten, dieses Erlebnis sei sich selbst genug. Dann aber wird es fraglich, warum diesem weder physischen noch psychischen Erleben gegenüber noch ein Erkennen, ein Anerkennen nötig sein soll, warum der freie Wille dann nicht im Unmittelbaren verharret, sondern der „Mittel“, der Objektivierungen, des Umwegs über Unreales bedarf. Ist im unmittelbaren Erleben schon „die gegenwärtige Wirklichkeit erschöpft“ und bleibt „kein unerfaßter Rest“ übrig <sup>1)</sup>, dann ist die Notwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntnis und wissenschaftlicher Gegenstände schwer zu begründen und zu rechtfertigen.

Es ist verdienstlich, daß Münsterberg logisches Gelten und Existieren nicht vermengt, aber man kann schon bezweifeln, ob das System der logischen Geltungsbeziehungen einfach zusammenfällt mit dem Reich der Werte, und weiterhin wird man Bedenken tragen, den geltenden Werten allein Realität und Wirklichkeit zuzusprechen, sie dem Existierenden aber abzuerkennen. Münsterberg kommt dazu, indem er nicht im Bereich des reinen Geltens bleibt, sondern implizite ein metaphysisches Sein voraussetzt. Die Subjekte und ihre Willensakte können doch nicht bloß „gelten“, sondern sie müssen auch sein, und nur dann besitzen sie „Wirklichkeit“. Die Welt der Aktualität, wie sie Münsterberg sich denkt, ist doch nicht ein logisches System von Geltungen und Werten, sondern ein metaphysisches Seinsreich, wenn auch dieses metaphysische Sein nicht eine empirische Existenz bedeutet.

So gelangt Münsterberg tatsächlich zu einer Metaphysik, seine Wertlehre ruht nicht auf rein logisch-erkenntnistheoretischen, sondern auf metaphysischen Voraussetzungen. In seiner „Philosophie der Werte“ stellt Münsterberg ein philosophisches Wertsystem auf. Dabei faßt er den Begriff des Wertes aber in einem so weiten Sinn, daß er mit seiner Wertlehre tatsächlich die ganze eigentliche Philosophie (Logik, Ethik, Ästhetik, Metaphysik) umspannt. Er nimmt logische, ethische, ästhetische und metaphysische Werte an, die alle in drei verschiedenen Gebieten sich äußern, in der dinglichen Außenwelt, in der auf dem Zusammenhang der Subjekte beruhenden Mitwelt und in der Innenwelt des einzelnen Subjekts. Die Werte sind Setzungen, die sich aus der ursprünglichen Tat-handlung ergeben, in ihnen wird die Welt geschaffen und bejaht. Die logischen Werte sind für Münsterberg die aus der „Selbstbehauptung der Welt“ erwachsenen Werte, Erkennen ist ja ein Anerkennen, Setzen, Behaupten, Bewerten. Damit wird die Logik in enge Verbindung mit der Ethik gebracht, ähnlich wie das in der Windelband-Rickertschen Schule geschieht. Die ethischen Werte sollen „Entwicklungswerte“, Werte der „Selbstbetätigung der Welt“ darstellen. Aber Selbstbehauptung und Selbst-

<sup>1)</sup> H. Münsterberg, Grundzüge der Psychologie I, S. 57.

betätigung unterscheiden sich in der Wirklichkeit zweifellos nicht stark und lassen sich nicht immer gegeneinander abgrenzen. Die Logik empfängt bei Münsterberg durch die Betonung des Wert- und Normgesichtspunkts eine ethische Färbung. Es ist aber fraglich, ob die Wahrheit als logische Beziehung in gleicher Weise als ein „Wert“ betrachtet werden kann wie ein sittliches Gut. Die ästhetischen Werte sind nach Münsterberg die Werte der „Übereinstimmung der Welt mit sich selbst“, — auch diese Bestimmung könnte wohl angezweifelt werden. Den Gipfel des Systems der Werte bilden aber bei Münsterberg die metaphysischen Werte, d. h. die der „Selbstvollendung der Welt“ entstammenden Gotteswerte. Sie sind die höchsten Werte, in denen die niederen Sphären zur Vervollkommenung gebracht werden; als Lebenswerte stellen sie sich in der Religion, als Kulturwerte in der Philosophie dar.

Zweifellos hat Münsterberg ein philosophisches System aufgebaut, das in seiner Durchführung originell und bedeutsam ist. In einer eigenartigen Weise hat er versucht, der modernen experimentellen Psychologie eine philosophische Begründung im Rahmen seines Systems zu geben. So sehr man Münsterberg in Prinzipien und Einzelheiten widersprechen wird, so kann man doch aus seinen Problemstellungen Gewinn schöpfen.

#### 4. Der Personalismus (W. Stern).

In Deutschland hat, in mancher Hinsicht ähnlich wie Hugo Münsterberg, William Stern (geb. 1871) eine Verbindung der modernen Psychologie mit der Philosophie angestrebt. W. Stern hat sich um die Ausbildung der „angewandten Psychologie“ verdient gemacht, er hat wesentlich mitgewirkt, daß auch in Deutschland Ergebnisse und Methoden der Psychologie für das Wirtschafts- und Berufsleben fruchtbar gemacht wurden. Die Psychologie des Kindes und des Jugendlichen hat er gefördert, dann aber hat er vor allem auch auf die wichtige Untersuchung von individuellen psychischen Differenzen hingewiesen und eine „differentielle Psychologie“ aufgestellt, die typische Unterschiede des individuellen Verhaltens exakter zu begründen sucht als das früher bei bloß vager Unterscheidung von Vorstellungstypen u. dgl. der Fall war. Dabei aber richtet er sich nicht bloß auf psychologische Einzelprobleme, sondern er sucht das Ganze über dem Einzelnen nicht zu vergessen, und er entwirft ein philosophisches System, durch das die Psychologie ihre Begründung erhalten soll.

W. Stern hat sich auf psychologischem Gebiet durch Untersuchungen über die seelische Entwicklung des Kindes, über Psychologie der Aussage, durch die Ausbildung der Methodik der Intelligenzprüfungen u. a. bekannt gemacht. 1900 veröffentlichte er eine Schrift über „Psychologie der individuellen Differenzen“, die in zweiter, völlig umgearbeiteter Auflage unter dem Titel „Differentielle Psychologie“ (Leipzig 1911) er-

schien. Seine philosophischen Ansichten hat er niedergelegt in dem Werk „Person und Sache“ (I. Bd.: „Ableitung und Grundlehre“, Leipzig 1906, II. Bd.: „Die menschliche Persönlichkeit“, Leipzig 1918), wozu noch die kleineren Schriften „Vorgedanken zur Weltanschauung“ (Leipzig 1915) und „Die Psychologie und der Personalismus“ (Leipzig 1917) Ergänzungen bieten.

William Stern vertritt die Lehre eines kritischen metaphysischen Personalismus. Die Psychologie bedarf seiner Ansicht nach notwendig einer solchen philosophischen Grundlegung. Philosophie und Psychologie gehören für ihn notwendig zusammen, die Psychologie ist ein Teilgebiet der Persönlichkeitslehre und hängt von deren philosophischen Prinzipien ab. Mit Entschiedenheit verwirft Stern eine atomistische Psychologie, eine Psychologie ohne Seele, welche das Seelenleben auflöst in eine Summe einzelner verselbständigter Empfindungen. Das Ich nimmt nicht passiv irgendwelche Inhalte einfach hin, sondern wenn es Phänomene erlebt, so äußert es sich dabei in Taten oder Akten, und es betätigt sich auf Grund der ihm anhaftenden dauernden, zielstrebig gerichteten Dispositionen. Wie für Münsterberg, so ist für W. Stern der Gegensatz von Seelischem und Körperlichem kein ursprünglicher, dagegen nimmt er einen anderen Gegensatz als fundamental an, den von Person und Sache. Daß es reale Personen gibt, erscheint Stern als eine Grundtatsache, Seelisches und Körperliches sind nur Formen, in denen sich die einheitlichen Personen kundtun. Die Begriffe Person und Sache sind psychophysisch neutral, sie lassen sich beide im Gebiet des Psychischen und des Physischen anwenden, sind selbst metaphysisch und metapsychisch. Dadurch, daß die Personen sich und anderen erscheinen können, erzeugen sie die Phänomene des Physischen und des Psychischen. Es ist die metaphysische Grundüberzeugung Sterns, daß die Welt „nicht ein Gebilde mechanisch getriebener, zwangsweise verknüpfter Elementar-Bestandteile und -Vorgänge körperlicher und seelischer Art“ sei, sondern „ein unendlich gegliedertes System von einheitlichen zielstrebig selbsttätigen Ganzheiten, also von ‚Personen‘“<sup>1)</sup>. Person wird definiert als „ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und als solche trotz der Vielheit der Teilfunktionen eine einheitliche, zielstrebig Selbsttätigkeit vollbringt“<sup>2)</sup>. Die Grundmerkmale der Person sind demnach: Vieleinheit, Zweckwirken und Besonderheit<sup>3)</sup>. Die Person ist eine unitas multiplex, d. h. eine einheitliche Substanz, die als Ganzes doch eine Vielheit von Teilen enthält. Sie ist weiter keine starr daseiende, sondern eine nach Zwecken wirkende Substanz, sie ist Entelechie; Kausalität und Teleo-

<sup>1)</sup> W. Stern, Grundgedanken der personalistischen Philosophie (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft Nr. 20, Berlin 1918), S. 12.

<sup>2)</sup> W. Stern, Person und Sache I (Leipzig 1906), S. 16.

<sup>3)</sup> W. Stern, Person und Sache II (Leipzig 1918), S. 5 ff.



logie fallen in ihr zusammen. Und schließlich besitzt sie individuelle Besonderheit, infolge deren die einzelne Person sich selbständig gegenüber anderen Personen behauptet. Dieser Begriff der Person erinnert an den Leibnizschen Monadenbegriff, wenn er auch nicht einfach mit ihm zu identifizieren ist. Der Person stellt Stern als kontradiktorisches Gegenteil die Sache gegenüber. „Sie ist ein solches Existierendes, das, aus vielen Teilen bestehend, keine reale, eigenartige und eigenwertige Einheit bildet und das, in vielen Teilfunktionen funktionierend, keine einheitliche, zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt“<sup>1)</sup>. Die Sache ist demnach negativ charakterisiert, sie ist kein einheitliches Ganzes, sondern eine bloße Summe von Teilen, ein Aggregat, sie ist nicht aktiv und nicht zielstrebig, sondern passiv und mechanisch, besitzt keinen Eigenwert. Damit ist die Sache von vornherein als etwas Untergeordnetes gegenüber der Person gekennzeichnet; die Weltanschauung des Sachstandpunktes, des Impersonalismus ist unzulänglich, sie führt zu einem reinen Relativismus, der nur auflöst, aber keine einheitliche Weltanschauung schafft. Auch ein Dualismus, der Personen und Sachen als zwei Welten nebeneinander bestehen läßt, befriedigt nicht. Der kritische Personalismus ist ein Monismus. Dem mechanistischen Sachstandpunkt wird der teleologische übergeordnet. Der Begriff der „Sache“ wird aus dem der „Person“ abgeleitet, die in der Person enthaltenen vielen Teile dienen dem Ganzen und können im Hinblick auf die übergeordnete Person als „Sachen“ betrachtet werden. „Was von oben (als Ganzes) gesehen Person ist, ist von unten (als Summe von Teilen betrachtet) Sache“<sup>2)</sup>. Mechanistische und personalistische Auffassung werden damit zu verschiedenen Gesichtspunkten gemacht, die sich einander ergänzen können. Dasselbe erscheint vom einen Gesichtspunkt aus als Person, vom anderen aus als Sache. Was von oben gesehen Entelechie ist, läßt sich von unten gesehen mechanistisch auffassen. So kann der mechanistischen Auffassung ihre Berechtigung gelassen werden, nur ist sie für sich einseitig; sie geht von unten aus, während der personalistische Standpunkt den mechanischen Zusammenhang der Teile von der Idee des Ganzen aus als einen teleologischen versteht. Wie Kant in der Kritik der Urteilskraft, so sucht auch W. Stern nach einer Versöhnung der mechanistischen und der teleologischen Ansicht in der Art, daß er die mechanistische durchaus anerkennt, aber die teleologische als übergeordnete, metaphysische Ansicht begreift. Wie Kant, so lehnt natürlich auch W. Stern alle faule, anthropomorphistische Teleologie ab. Aber während Kant die teleologischen Prinzipien in der Natur nur als Prinzipien der reflektierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft auffaßt, gewinnt für Stern die teleo-

<sup>1)</sup> W. Stern, Person und Sache I, S. 16.

<sup>2)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 9, vgl. I, S. 347.



logische, personalistische Betrachtungsweise doch eine ganz fundamentale Bedeutung. Stern gelangt zu einer „Teleomechanik“. Alles Mechanische muß für ihn zugleich eine teleologische Bedeutung haben, und jeder personalen Eigenschaft muß ein mechanisches Äquivalent entsprechen, es besteht ein „teleomechanischer Parallelismus“<sup>1)</sup>. Das Mechanische wird als Widerspiegelung des Teleologischen betrachtet. Das ist metaphysische Lehre, deren Durchführung im Einzelnen auf Schwierigkeiten stoßen wird.

Aber bei diesem Parallelismus bleibt die personalistische Betrachtungsweise doch die grundlegende, die ihrerseits die mechanistische erst möglich macht, darin tritt eben der idealistisch-metaphysische Standpunkt des Sternschen Systems zutage. Der Begriff der Sache wird relativiert, nur dadurch läßt sich eine Einordnung des Sachstandpunktes in die personalistische Auffassung ermöglichen. Da eine Hierarchie der Personen stattfindet, können Bestandteile, die an sich natürlich Personen sind, vom Gesichtspunkt der übergeordneten Person aus betrachtet als Teile, als Sachen erscheinen. Die Welt ist nicht etwa auch vom mechanistischen Sachstandpunkt aus in ihrer Zusammensetzung als Ganzes zu begreifen, sondern sie muß notwendig aufgefaßt werden „als bestehend aus individualisierten, zielstrebig wirkungsfähigen Substanzen, d. h. Personen“<sup>2)</sup>. Der Sachstandpunkt ist demnach dem Personstandpunkt keineswegs einfach gleichberechtigt. An sich sind die Elemente einer Person wieder Personen, nur sofern sie als Mittel im Dienste des Ganzen stehen, lassen sie sich als Sachen betrachten. Durch die innere Beziehung der Überordnung und Unterordnung von Personen erhält also der Sachbegriff Bedeutung. Aber die Sache ist für die Person noch in anderer Hinsicht von Wichtigkeit, sofern nämlich die Sache als Gegensatz zur Person das Nicht-Ich, die Außenwelt darstellt, an der sich die wirkliche Person erst entfaltet, zu der sie in notwendiger Wechselwirkung steht. Innere und äußere Faktoren müssen sich gegenseitig ergänzen, müssen in einem Verhältnis der „Konvergenz“ stehen, wenn ein einheitliches, zweckvolles Sein und Tun der Person erreicht werden soll. Die Welt steht zwar einerseits der Person als Nicht-Ich, als zweckfremde Außenwelt gegenüber, aber sie tritt doch als „Umwelt“ in eine positive Beziehung zur Person, wird zum notwendigen Mittel, das die Person zu ihrer eigenen Ausgestaltung in der Wirklichkeit bedarf. Die Person ist durch die ererbten Anlagen, ihre „Vorwelt“, bedingt und ebenso durch die erworbene „Umwelt“. Vom Konvergenzstandpunkt aus ist „an jedem wirklichen Sein und Tun der Person“ „Außen- und Innenfaktor, Vorwelt und Umwelt, zugleich beteiligt“<sup>3)</sup>. Stern will damit den Gegensatz zwischen Nativismus und Empirismus

<sup>1)</sup> W. Stern, Person und Sache I, S. 345 ff.

<sup>2)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 9.

<sup>3)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 100.

überwinden. Für ihn gibt es nicht einerseits angeborene, andererseits erworbene Eigenschaften, sondern bei jeder Eigenschaft wirkt Angeborenes und Erworbenes zusammen, so wie nach Kant Erkenntnis durch das Zusammentreten von apriorischer Form und aposteriorischem Material logisch zustandekommt. Stern spricht geradezu von einer Kantischen „Konvergenzlehre“, aber bei Kant handelt es sich nur um die logische Struktur der Erkenntnis, bei Stern um die metaphysische Struktur des Seins.

Keinesfalls will sich Stern mit dem logischen Idealismus der Neukantianer oder einer reinen Geltungslehre begnügen. Alles Gelten muß nach Stern zurückgeführt werden auf ein wirkliches Sein. Das Dasein von Personen ist ihm das Primäre, die Geltung von Werten dagegen erst etwas Sekundäres. „Daß etwas Ziel sein könne, was überhaupt keine konkrete Existenzmöglichkeit habe, daß etwas Geltung besitze (d. h. sich das Sein und Tun der Menschen dienstbar mache), was selber kein reales Dasein und kein aktuelles Tun darstelle, sondern nur eine begriffliche Abstraktion sei — das ist ein Gedanke, der sich beim Ausdenken in Widersinn auflöst“<sup>1)</sup>. Da offenbart sich deutlich der metaphysisch und psychologisch bedingte Standpunkt Sterns. Logisch angesehen kann die Geltung einer Wahrheit ihrer reinen Logizität nach gerade nicht abhängig sein von etwas Existierendem, sie ist aber als Geltung auch nicht etwa ein konkretes Ziel, das sich „Sein und Tun der Menschen dienstbar mache“, sondern logisch-systematische Beziehung, die als solche nichts mit Dasein, Raum oder Zeit zu tun hat. Die systematische Geltung kann nicht vom Sein abgeleitet werden, sondern erhält ihre Begründung nur innerhalb des logischen Systems. Es handelt sich da nicht um die Frage der Anwendung oder Darstellung des Logischen im Existierenden, sondern um seine rein logisch-systematische Bedeutung<sup>2)</sup>. Eine solche logische Geltung ist auch keine „begriffliche Abstraktion“, oder vielmehr sie ist das nur vom empirischen Standpunkt aus gesehen. Dieser logischen Beziehung Existenz zuschreiben oder sie in Existierendem logisch begründen zu wollen, das wäre ein Widersinn. Stern berücksichtigt den Standpunkt einer reinen, allgemeinen Logik nicht, wenn er polemisch von einem „abstrakten Idealismus“ spricht. Er verfällt in einen anderen Fehler als Münsterberg. Während für Münsterberg die Werte das allein Reale und Wirkliche darstellen, eben indem sie gelten und nicht sind, ist für Stern das Grundlegende ein metaphysisches Sein, aber von einem solchen metaphysischen Existentialismus läßt sich kein Übergang zu den logisch-systematischen Geltungsbeziehungen gewinnen, wenn man sie nicht versteckterweise voraussetzt.

<sup>1)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 51.

<sup>2)</sup> Vgl. mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920).

„Der kritische Personalismus nimmt als wahrhaft existierend nur personale Wesenheiten an, konkrete Ganzheiten von innerer Lebendigkeit und schöpferischer Selbstentfaltung in unendlicher Übereinanderstufung und Nebeneinanderordnung“<sup>1)</sup>, so formuliert Stern seinen metaphysischen Standpunkt, aber wenn er dann die logische Geltung als eine Zwecksetzung betrachtet, die von Personen ausgehen muß, so wirft er die logische Beziehung und die psychologisch-existentialen Beziehung durcheinander. Die logische Geltung ist kein Zweck, der auf ein Wollen Bezug hätte, sie ist auch keine Norm, sondern erst bei der Anwendung des Logischen im Existierenden tritt die normative Wendung ein.

Seinen universalen Charakter erhält der Personalismus dadurch, daß der Begriff der Person in einem weiten Sinn verstanden wird. Stern nimmt kein bloßes Nebeneinander von Substanzen an, sondern eine Ordnung des Über- und Untereinander, eine „Hierarchie von Personen verschiedener Größenordnung“. Nur durch die weite Fassung des Personbegriffs ist solche Hierarchie möglich. Jede Person kann als Vieleinheit Personen niedriger Art als Teile enthalten, so wie die menschliche Persönlichkeit Zellen, Moleküle, Atome umfaßt, aber sie kann auch selbst Teil einer höheren Personaleinheit sein. So ist die menschliche Persönlichkeit Glied einer Familieneinheit, dann der Volkspersönlichkeit und schließlich der Menschheit<sup>2)</sup>. Es ergibt sich eine aufsteigende Stufenreihe. Familie, Volk, Menschheit sind für Stern nicht bloße Aggregate von Individuen, sondern überindividuelle Personaleinheiten. Wenn er sie Persönlichkeiten nennt, so soll das mehr als ein Bild oder die Bezeichnung eines juristischen Merkmals sein, es soll ihnen damit ein realer Personcharakter zugeschrieben werden. Die Familie ist nach Stern „ein einheitliches Gebilde mit eigener Selbstzwecklichkeit“<sup>3)</sup>. Das Volk bekundet seine Personalität in Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, es ist biologisch und kulturell durch ererbte Faktoren bedingt, es vermag einheitlich und zielstrebig zu handeln, es ist einer stetigen Entwicklung fähig, — alles Merkmale, die dem Personbegriff zukommen. Die Menschheit befindet sich „noch fast ganz im Zustand einer schlummernden, latenten Personalität“. Sie ist zwar eine Einheit, aber ihre Selbstentfaltung gibt sich erst in einzelnen übergewaltigen Bestrebungen in Kultur, Wissenschaft, Kunst usw. kund. „Die große Zusammenfassung zur Zwecksynthese, die Einfügung alles Einzelnen in einen gewaltigen Menschheitsorganismus und damit das produktive Wirken der Menschheit als einheitlicher Persönlichkeit kann nur als fernes Zukunftsideal aufgestellt werden“<sup>3)</sup>. Die Ausgestaltung zur Persönlichkeit ist also bei der Mensch-

<sup>1)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 51.

<sup>2)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 42.

<sup>3)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 43.

heit noch nicht vollendet. Aber die Menschheit stellt für Stern auch noch nicht die höchste Stufe der Personen-Hierarchie dar. Vielmehr muß diese Hierarchie einen Abschluß finden durch die Annahme „einer wirklichen göttlichen Allperson, die ihre Selbsterhaltungszwecke allem Seienden als Gesetze auferlegt und die in ihrer schöpferischen Selbstentfaltung der Welt eine ewige Tendenz zur Vervollkommenung leiht“<sup>1)</sup>. Stern vertritt damit den Standpunkt eines persönlichen Pantheismus. Der Begriff einer göttlichen Allperson ist ihm nicht ein bloß hypothetischer Abschluß des Stufensystems der überindividuellen Personaleinheiten, sondern er bedeutet ihm eine notwendige grundlegende Voraussetzung des ganzen metaphysischen Systems. „Daß das All selbst letzten Endes persönlich sei, von einer inneren Zweckbestimmung der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung belebt und alle diese Zielstrebigkeit in höchster Vollendung enthaltend — das ist eine These, mit der überhaupt die gesamte Weltanschauung des Personalismus steht und fällt“<sup>2)</sup>. Wenn die Welt als Ganzes eine zweckfremde, mechanische Vielheit ohne Einheit wäre, dann wäre es auch nicht verständlich, daß es in ihr Viel-einheiten gebe und eine aufsteigende Stufenfolge stattfinde, die ganze Reihe verlöre ihren Sinn, wenn ihr diese Krönung und Vollendung fehlte. So ist der universale Personalismus, wie Stern selbst erkennt, durchaus auf metaphysischen Grund gebaut. Bei dieser zentralen Bedeutung, welche die metaphysische Idee des göttlichen Alls für den Personalismus hat, kann natürlich Sterns Lehre nicht den Anspruch auf wissenschaftliche Beweisbarkeit machen. Stern gibt selbst zu, daß „der kritische Personalismus seinem Wesen nach stets eine Glaubensüberzeugung bleiben“ werde, „die nicht mit mathematischer Strenge dem Widerstrebenden bewiesen werden kann“<sup>3)</sup>. Es liegt das wohl hauptsächlich daran, daß der Personalismus wesentlich psychologisch und metaphysisch gerichtet ist, aber keine genügende logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung besitzt. Er darf sich daher eigentlich kaum auch „kritisch“ im prägnanten Sinn nennen.

Selbst wenn man dem Personbegriff im Sinne Sterns eine metaphysische Bedeutung zugesteht, so kann man doch zweifeln, ob es zulässig ist, diesen Begriff so zu erweitern, wie das Stern tut, um eine Hierarchie von Personen höherer und niederer Ordnung aufstellen zu können. Wenn einerseits Atome, Moleküle, Zellen, andererseits Familie, Volk, Menschheit als „Personen“ bezeichnet werden, so wird unter diesen Begriff Verschiedenartiges zusammengefaßt, wobei stark nach Analogien gesucht werden muß. Stern glaubt in allen diesen Fällen die wesentlichen Merkmale des Personbegriffs zu finden, aber das ist nur möglich, wenn

<sup>1)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 44.

<sup>2)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 43 f.

<sup>3)</sup> W. Stern, Person und Sache II, S. 3.

diese Merkmale in jeweils verschiedener Bedeutung genommen werden. Wie man so den Personbegriff Sterns als zu weit ansehen kann, so wird man fragen, ob er bei seinem universalen Personalismus dem „Sachstandpunkt“ gerecht wird, wenn er die Sache nur negativ charakterisiert und ihr nur eine untergeordnete Bedeutung gegenüber der Person zugesteht, wenn er die mechanische und kausale Betrachtungsweise in die teleologische auflöst.

Wenn man so auch Bedenken gegen die Metaphysik Sterns geltend machen kann, so stellt sie doch einen bemerkenswerten Versuch dar, die moderne Psychologie philosophisch zu vertiefen und ihre Grundbegriffe in einem System philosophischer Weltanschauung zu verankern.

### 5. Psychologie und Erkenntnislehre (C. Stumpf).

Bei William Stern stand das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik im Vordergrund. Eine wichtige Frage, die auch für die Stellung der Psychologie als Wissenschaft grundlegende Bedeutung besitzt, ist noch die nach der Beziehung der Psychologie zur Erkenntnislehre. Ein Psychologe, der dies Problem eindringlich erörtert hat, ist Carl Stumpf (geb. 1848). Die Verbindung von Psychologie und Philosophie zu pflegen, mußte Stumpf seinem ganzen Entwicklungsgang nach naheliegen. Beziehungen zu Franz Brentano und zu Hermann Lotze schon wiesen ihn darauf hin. Er betont den Wert der Naturwissenschaften und der Mathematik, übt gründliche Analysen ähnlich wie Brentano und verwertet das Experiment in exakter Weise. Seine eindringlichen Untersuchungen über Tonpsychologie haben starke Wirkung ausgeübt, weniger Beifall hat seine Lehre von den „Gefühlsempfindungen“ gefunden. Stumpf begnügt sich nicht mit experimentellen Einzeluntersuchungen, sondern hebt allgemeine, prinzipielle Fragen der Psychologie hervor. So beschäftigte er sich mit dem psychischen Ursprung der Raumvorstellung, so erörterte er auf dem Münchener Kongreß für Psychologie das Problem des Verhältnisses von Leib und Seele, wobei er durch sein Eintreten für die Wechselwirkungstheorie im Gegensatz zur Lehre des psychophysischen Parallelismus den alten Streit auf dem Boden der modernen Psychologie neu belebte.

Stumpfs psychologisches Hauptwerk ist die „Tonpsychologie“ (2 Bände, Leipzig 1883–90). Von allgemeinphilosophischer Bedeutung sind seine Abhandlungen „Psychologie und Erkenntnistheorie“ (Abh. d. bayrischen Akad. d. Wiss. 1891), „Erscheinungen und psychische Funktionen“ (Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1906), „Zur Einteilung der Wissenschaften“ (Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1906) und seine „Philosophischen Reden und Vorträge“ (Leipzig 1910).

Wohl besteht Stumpf „auf einer naturwissenschaftlich orientierten und fundamentierten Philosophie“, aber er erkennt, daß die Naturwissenschaft für die Durchführung philosophischer Untersuchungen nicht ausreicht.

und nicht die ganze Fülle des seelischen Lebens erfassen könne<sup>1)</sup>. So bleibt er auch nicht bei einer empirischen naturwissenschaftlichen Psychologie stehen, sondern sucht der Psychologie innerhalb der philosophischen Disziplinen eine maßgebende Stellung einzuräumen. Dabei wird ihm das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie zum Problem. Zwischen den Gegensätzen des kantischen Kritizismus und des Psychologismus sucht er einen Mittelweg zu finden. Er will nicht die Erkenntnistheorie ganz von der Psychologie loslösen und sie doch auch nicht mit ihr zusammenfallen lassen, sondern die beiderseitigen Aufgaben bestimmen und positive Beziehungen zwischen beiden Wissenschaften feststellen. Der Erkenntnistheorie liege es ob, die „allgemeinsten unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten“ aufzusuchen und „die allgemeinsten Mittel und Wege des Erkennens“ klarzulegen, während die Psychologie die Frage nach dem Ursprung der Begriffe zu erörtern habe<sup>2)</sup>. Aber der Erkenntnistheoretiker dürfe die Probleme des Ursprungs der Begriffe nicht außer acht lassen, und der Psychologe müsse Erkenntnistheoretiker sein, „nicht bloß weil die Erkenntnisurteile eine besondere Klasse von Urteilsphänomenen bilden, die wie andere psychische Phänomene beschrieben sein wollen, sondern vor allem weil er wie jeder, dem seine Wissenschaft mehr ist als ein Handwerk, über die Grundlagen alles Wissens Klarheit haben muß“<sup>3)</sup>. Demnach sieht Stumpf es als eine positive Aufgabe der Psychologie im Dienst der Erkenntnistheorie an, den Ursprung der Raum-, Zeit- und Verhältnisvorstellungen aufzudecken. Damit wird aber nur die Frage nach der psychischen Genesis in Betracht gezogen, die *quaestio facti*, nicht die Frage nach dem logischen „Ursprung“ im kantischen Sinn, die *quaestio iuris*. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie wird auf eine Berücksichtigung des Tatsächlichen eingeschränkt. Die „unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten“ sind doch psychische Fakta, und die „Mittel und Wege des Erkennens“ werden doch auch von psychologischer Feststellung abhängig gemacht. So bleibt die Psychologie übergeordnet, und die Eigenart der logisch-erkenntnistheoretischen Fragestellung wird ihr gegenüber nicht genügend gewürdigt.

Nun sucht Stumpf aber die Prinzipien der Psychologie noch genauer zu bestimmen, indem er logisch-erkenntnistheoretische Überlegungen über psychologische Grundbegriffe anstellt. Er wendet sich gegen die einseitig phänomenalistische Auffassung der Psychologie, die alles psychisch Erfahrbare in „Erscheinungen“ bestehen läßt, eine Auffassung, die be-

<sup>1)</sup> C. Stumpf, *Philosophische Reden und Vorträge* (Leipzig 1910), S. 188.

<sup>2)</sup> C. Stumpf, *Psychologie und Erkenntnistheorie* (Abh. d. bayrischen Akad. d. Wiss. 1891), S. 501, 503.

<sup>3)</sup> C. Stumpf, *Psychologie und Erkenntnistheorie* (Abh. d. bayrischen Akad. d. Wiss. 1891), S. 508.

sonders in der Assoziationspsychologie, dann z. B. bei Mach vertreten wird. Dieser „Erscheinungspsychologie“ steht gegenüber die „Funktionspsychologie“. Stumpf sucht die Berechtigung beider Psychologien abzugrenzen, indem er die Begriffe der „Erscheinungen“ und der „psychischen Funktionen“ klärt. Erscheinungen sind zunächst die Inhalte der Sinnesempfindungen (Erscheinungen erster Ordnung), dann auch die Gedächtnisbilder von diesen (Erscheinungen zweiter Ordnung). In und mit den Erscheinungen sind Verhältnisse zwischen ihnen gegeben. Davon zu unterscheiden sind die „psychischen Funktionen“, die Akte, Zustände, Erlebnisse bedeuten, so „das Bemerken von Erscheinungen und ihren Verhältnissen, das Zusammenfassen von Erscheinungen zu Komplexen, die Begriffsbildung, das Auffassen und Urteilen, die Gemütsbewegungen, das Begehren und Wollen“<sup>1)</sup>. Psychische Funktionen sind nicht auf Erscheinungen zurückführbar, wie das die Erscheinungspsychologie behauptet, sondern beide Klassen besitzen ihre relative Selbständigkeit, haben ihre eigenen unübertragbaren Prädikate und können sich unabhängig voneinander verändern. Erscheinungen, Verhältnisse und psychische Funktionen sind alle unmittelbar gegeben und real. Logisch abhängig von den Funktionen sind die „Gebilde“, Korrelate von Funktionen (so Inbegriffe, Begriffe, Sachverhalte, Werte).

Diese erkenntnistheoretischen Unterscheidungen werden von Bedeutung auch für die Einteilung der Wissenschaften. Für die Klassifikation nimmt Stumpf nicht einen einzigen Einteilungsgrund an, sondern mehrere sich durchkreuzende Einteilungsgründe. Man kann zunächst ausgehen von dem Material der Begriffsbildung, dem unmittelbar Gegebenen und dem innerhalb dieses vorhandenen Unterschied zwischen Erscheinungen und psychischen Funktionen. Die Gegenstände der Wissenschaften sind aber nicht das bloße Material, sondern begriffliche Gebilde. Nach den Gegenständen lassen sich die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften unterscheiden. Physische Gegenstände als Gegenstände der Naturwissenschaft sind aber keine bloßen Erscheinungen, sondern „die aus den Erscheinungen erschlossenen, in raumzeitlichen Verhältnissen angeordneten Träger gesetzlicher Veränderungen“<sup>2)</sup>. Aus dem Material der psychischen Funktionen werden die Denkgegenstände der Geisteswissenschaften gebildet. Unter die Geisteswissenschaften gehört die Psychologie als Wissenschaft von den elementaren psychischen Funktionen. Neben die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften treten nach Stumpf als eine besondere Gruppe die „neutralen Wissenschaften“: zu

<sup>1)</sup> C. Stumpf, Erscheinungen und psychische Funktionen (Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1906, IV), S. 4 f.

<sup>2)</sup> C. Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften (Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1906, V), S. 16.



ihnen gehören 1. die Lehre von den Erscheinungen als solchen und ihrer immanenten Strukturgesetzlichkeit, von Stumpf mit dem vieldeutigen Namen Phänomenologie bezeichnet, 2. die Eidologie als die Wissenschaft der Gebilde, 3. die allgemeine Verhältnislehre und 4. die Metaphysik, welche die Frage nach gemeinschaftlichen Gesetzen und dem einheitlichen Zusammenhang all der verschiedenen Gegenstandsarten behandelt.

Eine andere Einteilung von Wissenschaftsgruppen ergibt sich, wenn man den Unterschied von individuellen und allgemeinen Gegenständen zugrunde legt. Man gelangt dann einerseits zu Tatsachenwissenschaften, anderseits zu Gesetzeswissenschaften. Diese Einteilung fällt nicht etwa, wie das von manchen Philosophen behauptet wird, mit derjenigen von Natur- und Geisteswissenschaften zusammen, sondern kreuzt sich mit ihr. Auch Geisteswissenschaften, z. B. Psychologie und Nationalökonomie, beschränken sich nicht auf das Individuell-Tatsächliche, sondern suchen nach gesetzlichen Formulierungen, und umgekehrt gibt es Teile der Naturwissenschaften, die sich mit der Beschreibung von Individuell-Tatsächlichem beschäftigen.

Für die Bestimmung der Stellung der Mathematik im System der Wissenschaften ist ein weiteres Einteilungsprinzip nötig, das der homogenen (mathematischen) und nichthomogenen Gegenstände. Und schließlich führt der Gegensatz von Seiendem und Seinsollendem noch auf die Scheidung von theoretischem und praktischen Wissenschaften.

Da Stumpf die verschiedenen Einteilungen sich kreuzen läßt, gelangt er nicht zu einem einheitlichen Wissenschaftssystem, ja nicht einmal zu einer Abgrenzung der einzelnen Wissenschaften. Er meint auch auf ein solches „System“ verzichten und sich mit einer „natürlichen Ordnung“ begnügen zu müssen, so wie eine solche in der Botanik und der Zoologie hergestellt wird. Aber dieser Vergleich hinkt doch. In der Botanik oder der Zoologie handelt es sich um Aufzählung von einzelner empirisch Vorhandenem und dessen irreduzible Unterschiede, bei der Einteilung der Wissenschaften aber steht der logische Zusammenhang der Wissenschaften als solcher in Frage. Dafür genügt es nicht, einzelne gegenständliche Unterschiede herauszugreifen, die wohl in der oder jener Hinsicht als Merkmale dienen können, aber nicht die Wissenschaften als solche bestimmen. Durch die Kreuzung der Einteilungsprinzipien in der Weise, wie sie Stumpf vornimmt, werden die Wissenschaften viel eher aufgelöst als abgegrenzt, und eine systematische „Einteilung“ der Wissenschaften wird auf diesem Weg nicht gewonnen, wenn Stumpf auch z. B. über physische und psychische Gegenstände, über den Gegensatz von Individuellem und Allgemeinem in den Wissenschaften u. a. gute, besonnene Bemerkungen macht.

Charakteristisch für die unsystematische Einteilung Stumpfs ist, daß er die Philosophie als einheitliche Wissenschaftsgruppe nur durch ein weiteres, das fünfte Einteilungsprinzip unterbringen kann, nämlich auf Grund der Unterscheidung allgemeinsten und nichtallgemeinsten Gegenstände, so daß die Philosophie als „Wissenschaft der allgemeinsten Gegenstände“ gefaßt wird oder auch unter Einbeziehung der Psychologie als „Wissenschaft von den allgemeinsten Gesetzen des Psychischen und denen des Wirklichen überhaupt“<sup>1)</sup>. Aber über das Verhältnis der Philosophie zu den anderen Wissenschaftsgruppen ist damit noch nichts gesagt<sup>2)</sup>. Bezeichnend ist, daß als die beiden Grundwissenschaften der Philosophie Psychologie und Metaphysik gelten und daß die Definition der Philosophie ausdrücklich mit Rücksicht auf die Psychologie erweitert wird. Die Psychologie ist für Stumpf eben doch von grundlegender Bedeutung, und auch seine Erkenntnistheorie ist wesentlich psychologisch orientiert, während er der Logik nicht gerecht wird, wenn er sie zu den praktischen Wissenschaften zählt.

## 6. Die deskriptive Psychologie (Fr. Brentano).

Wenn für Stumpf das Problem des Verhältnisses von Psychologie und Erkenntnistheorie von vornherein von Wichtigkeit ist, so macht sich darin wohl der Einfluß Franz Brentanos geltend, bei dem das psychologische Interesse sich in eigenartiger Weise mit einer aristotelisch-scholastischen Weltanschauung mischt. Franz Brentano (1838—1917) hat mit Bewußtsein im Gegensatz zu Zeitströmungen eine eigene Richtung der Psychologie vertreten, eine deskriptive Psychologie, die aus Aristoteles und der mittelalterlichen Scholastik Nahrung gezogen hat, aber einen selbständigen Charakter trägt. Diese deskriptive Psychologie Brentanos verbindet sich eng mit der Logik, der Erkenntnislehre, der Ethik und der Ästhetik dieses Philosophen, ohne daß darum diese Disziplinen einfach zu Zweigen der Psychologie gemacht würden. Über einen Psychologismus in grober Form ist Brentano erhaben. Er bleibt nicht etwa in einseitig genetisch-psychologischen Fragestellungen stecken, vielmehr trägt bei ihm die Psychologie selbst einen starken logisch-erkenntnistheoretischen Charakter, und aus einheitlicher Grundanschauung erwachsen ihm seine Lehren auf den verschiedenen Gebieten. Brentano hat mit seinen Lehren besonders in psychologischer und in logisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht eine starke Wirkung ausgeübt, und zwar

<sup>1)</sup> C. Stumpf, Zur Einteilung der Wissenschaften (Abh. d. Berliner Akad. 1906, V), S. 91.

<sup>2)</sup> Vgl. den Abschnitt „Die Einteilung der Wissenschaften“ in meinem Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920).

mehr noch durch seine persönliche Lehrtätigkeit als durch seine Schriften. Nicht nur Stumpf, sondern auch Edm. Husserl ist von ihm ausgegangen, Meinong hat Einwirkung von ihm erfahren. Eine ganze Reihe von österreichischen Philosophen zählt zur Schule Brentanos, so Anton Marty, der hauptsächlich durch seine sprachphilosophischen Arbeiten bekannt geworden ist.

Seine systematische Anlehnung an Aristoteles bekundete Brentano in mehreren Schriften über diesen Philosophen, so „Die Psychologie des Aristoteles“ (Mainz 1867), „Über den Creatianismus des Aristoteles“ (Wien 1882), „Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes“ (Leipzig 1911), „Aristoteles und seine Weltanschauung“ (Leipzig 1911). Die eigenen psychologischen Lehren Brentanos werden entwickelt in der „Psychologie vom empirischen Standpunkt“ (I. Band, Leipzig 1874), den „Untersuchungen zur Sinnespsychologie“ (Leipzig 1907) und der Schrift „Von der Klassifikation der psychischen Phänomene“ (Leipzig 1911), die einen Neudruck von einzelnen Kapiteln der Psychologie vom empirischen Standpunkt mit wichtigen Nachträgen bildet. Seine ethischen Grundanschauungen enthält die Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis“ (Leipzig 1889). Auf unveröffentlichte Lehren Brentanos wird hingewiesen in der von Oskar Kraus verfaßten Skizze „Franz Brentano, zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre“ (mit Beiträgen von C. Stumpf und Edm. Husserl, München 1919).

Die Psychologie ist nach Brentano die Wissenschaft von den psychischen Phänomenen. Eine Charakterisierung dieser psychischen Phänomene im Gegensatz zu den physischen erscheint ihm darum vor allem als notwendig. Brentano nimmt dazu den scholastischen Begriff der *intentio*, der intentionalen Beziehung auf. Psychische Phänomene sind ihm gekennzeichnet durch „die intentionale (wohl auch mentale) Inexistenz eines Gegenstandes“, „die Beziehung auf einen Inhalt“, „die Richtung auf ein Objekt“ oder „die immanente Gegenständlichkeit“<sup>1)</sup>. Diese Lehre von der intentionalen Inexistenz hat Brentano später modifiziert. Das Charakteristische für jede psychische Tätigkeit ist ihm zwar noch die Beziehung zu etwas als Objekt, aber alles psychisch sich Beziehende — so lautet die spätere Brentanosche Lehre — „bezieht sich auf Dinge“. Diese Dinge können existieren oder nicht existieren. Die von Meinong u. a. aufgestellte Unterscheidung zwischen Inhalt und Gegenstand sowie die Meinongsche Lehre von den „Objektiven“ verwirft Brentano. Für ihn hat es keinen Sinn, vom Sein eines nichtexistierenden Gegenstandes zu sprechen, Existenz und Sein in der Bedeutung der Copula sind nach ihm nicht zu trennen, alles Sein bedeute Existenz. „Objektive“ oder „Sachverhalte“ sind ihm daher bloße Fiktionen. Das Objekt des Denkens kann auch fiktiv sein, d. h. nicht existieren, dagegen das Denkende muß als Ding bei jeder psychischen Beziehung existieren. Primär bezieht sich die psychische Tätigkeit immer auf ein Anderes als Objekt, sekundär aber immer auch auf sich selbst. Es ist also „bei einheitlicher psychischer

<sup>1)</sup> Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte I (Leipzig 1874), S. 115.

Tätigkeit immer eine Mehrheit von Beziehungen und eine Mehrheit von Objekten“ vorhanden<sup>1)</sup>).

Ein weiteres Kennzeichen der psychischen Phänomene ist nach Brentano, daß sie nur in innerem Bewußtsein wahrgenommen werden und daß diese innere Wahrnehmung im Gegensatz zur äußeren Wahrnehmung eine unmittelbare, untrügliche Evidenz besitzt. Während die physischen Phänomene bloß relative Wahrheit aufweisen, sind die Phänomene der inneren Wahrnehmung wahr in sich selbst. „Wie sie erscheinen — dafür bürgt die Evidenz, mit der sie wahrgenommen werden — so sind sie auch in Wirklichkeit“<sup>2)</sup>. Von dieser inneren Wahrnehmung, die nach Brentano die eigentliche Wahrnehmung ist, muß die innere Beobachtung unterschieden werden. Ein direktes aufmerksames Beobachten ist während der psychischen Tätigkeit selbst (z. B. dem Zorn), wie Brentano meint, nicht möglich, nur nachträglich durch das Gedächtnis könnten die psychischen Tatsachen beobachtet werden. Diese Leugnung der Möglichkeit einer mit der psychischen Tätigkeit gleichzeitigen inneren Beobachtung ist, wie manche andere Lehre Brentanos, in dieser radikalen Form mit Recht angezweifelt worden.

Wohl aber sind — so lehrt Brentano — alle psychischen Akte von einem darauf bezüglichen Bewußtsein begleitet; außer seiner Beziehung auf ein primäres Objekt bezieht jeder psychische Akt sich auf sich selbst als sekundäres Objekt, ja diese Beziehung auf sich selbst macht erst die Evidenz der inneren Wahrnehmung möglich. Bewußtsein ist geradezu „gleichbedeutend mit psychischem Phänomen oder psychischem Akte“<sup>3)</sup>. Die Annahme „unbewußter“ psychischer Phänomene muß demgemäß für Brentano unzulässig sein, er erkennt kein unbewußtes Bewußtsein, keine unbewußten Schlüsse u. dgl. an. An dem inneren Bewußtsein, das jeden psychischen Akt begleitet, lassen sich drei eng verbundene Momente feststellen: eine darauf bezügliche Vorstellung, ein darauf bezügliches Urteil (nämlich die innere Wahrnehmung als unmittelbare, evidente Erkenntnis) und ein Gefühl. So hat denn nach Brentanos Lehre selbst der einfachste psychische Akt „eine vierfache Seite, von welcher er betrachtet werden kann: als Vorstellung seines primären Objekts, als Vorstellung seiner selbst, als Erkenntnis seiner selbst und als Gefühl seiner selbst“<sup>4)</sup>. In jedem psychischen Akt sind demnach immer alle drei Momente, Vorstellung, Erkenntnis und Gefühl enthalten, und zwar bildet das Vorstellen die Grundlage jedes psychischen Aktes, des Urteilens ebenso sehr wie

<sup>1)</sup> Fr. Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene (Leipzig 1911), S. 127.

<sup>2)</sup> Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, S. 24 f.

<sup>3)</sup> Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, S. 132.

<sup>4)</sup> Fr. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, S. 202 f.

des Begehrens. Ein Vorstellen ist nach Brentano überall da vorhanden, „wo immer nur etwas erscheint“, es muß daher bei jeder psychischen Beziehung vorkommen.

Auf Grund dieser unterschiedenen Momente an einem psychischen Akt liefert Brentano nun eine Klassifikation der psychischen Phänomene. Hinsichtlich der Weise der Beziehung zum Inhalt glaubt er drei Hauptklassen von Seelentätigkeiten feststellen zu können, nämlich Vorstellung, Urteil und Gemütsbewegung<sup>1)</sup>. Vorstellung ist das einfachste, relativ unabhängigste und allgemeinste der drei Phänomene und hat als solches grundlegende Bedeutung. Brentano lehnt damit vor allem jeden psychologischen oder metaphysischen Voluntarismus ab, denn Vorstellung ist ihm natürlich auch Vorbedingung für alles Wollen, und das Wollen erscheint als ein relativ spätes Phänomen, das erst in die dritte Grundklasse gehört. Vom Vorstellen trennt Brentano im Gegensatz zu den meisten Psychologen das Urteilen als eine gänzlich verschiedene Weise des Bewußtseins ab. Im Urteil kommt zu dem Vorstellen eine neue, eigentümliche Art der Beziehung hinzu, so daß jeder Gegenstand, der beurteilt wird, in einer doppelten Weise im Bewußtsein aufgenommen ist, nämlich als vorgestellt und als anerkannt oder geleugnet<sup>2)</sup>. Das Wesen des Urteilens im Gegensatz zur bloßen Vorstellung besteht demnach in einem Anerkennen oder Verwerfen, es wird gegenüber dem bloßen Gegenstandsbewußtsein eine Stellungnahme zum Objekt gewonnen. „Urteil“ wird dabei in einem weiten Sinn verstanden, nach dem nicht nur das sprachlich formulierte Urteil dazu gehört, sondern jede Wahrnehmung und jede Erinnerung schon ein Urteilen, ein Fürwahrhalten darstellt. Urteilen ist nach Brentano kein Trennen oder Verbinden von Merkmalen, keine Prädikation, sondern die Setzung der Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes. Diese Lehre verwertet Brentano gleich für seine Logik, indem er die Rückführbarkeit aller Sätze, die ein Urteil ausdrücken, auf Existentialsätze behauptet und damit zu einer eigenen Urteils- und Schlußtheorie gelangt, die der herkömmlichen widerspricht.

Die Annahme einer besonderen psychischen Grundklasse der Urteile unterliegt Bedenken. Bei dieser Hervorhebung der Urteile scheint doch der psychologische und der logisch-erkenntnistheoretische Gesichtspunkt ineinander überzugehen. Es kann zweifelhaft sein, ob psychologisch wirklich jedes Urteil als solches in einem besonderen Akt der Anerkennung oder Verwerfung besteht oder ob die angebliche Anerkennung nicht auf einer nur manchmal vorhandenen begleitenden Gefühls- oder Willens-

<sup>2)</sup> Fr. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, S. 261 f., V. d. Klassif. d. psych. Phän., S. 30 f.

<sup>1)</sup> Fr. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, S. 266, V. d. Klassif. d. psych. Phän., S. 35.

einstellung beruht. Wenn aber nicht einmal der psychologische Tatbestand geklärt ist, dann wird man das Recht bestreiten können, eine grundsätzliche Verschiedenheit der Vorstellungen und der Urteile in psychologischer Hinsicht aufzustellen. Es liegt dann der Verdacht nahe, daß Brentano die das Urteil auszeichnende logische Beziehung fälschlicherweise zu einer psychologischen Stellungnahme umgedeutet habe. Auch die logischen Folgerungen, die Brentano an seine psychologische Urteilslehre knüpft, sind kaum haltbar. Die Zurückführung aller Urteilsätze auf Existentialurteile bedeutet doch eine Vergewaltigung des Sinns. Die logische Beziehung der Copula kann nicht als Existenzsetzung aufgefaßt werden, ja eine solche Existentialisierung widerspricht dem Wesen der logischen Geltung.

Als dritte Hauptklasse der psychischen Phänomene nimmt Brentano die Gemütsbewegungen oder Phänomene des Interesses an. Wie bei den Urteilen der Gegensatz von Anerkennen und Verwerfen charakteristisch war, so ist es bei den Gemütsbewegungen derjenige der Liebe und des Hasses. Bei den psychischen Akten dieser Klasse wird ein Gegenstand für gut oder für schlecht genommen, geliebt oder gehaßt, und darin besteht die charakteristische Beziehung zum Objekt. Dabei faßt Brentano in dieser Klasse Gefühl, Streben, Begehren und Wollen zusammen, er läßt namentlich zwischen Gefühl und Wille entgegen herrschender Annahme keine scharfe Grenze gelten.

Während auf die zweite Hauptklasse die Logik aufgebaut wurde, ist die dritte Klasse der psychischen Phänomene nach Brentano von grundlegender Bedeutung für die Ethik. Wie den Urteilen das Merkmal einer apodiktischen Evidenz zukommen kann, so daß sie als ideal und normgebend gelten können, so können auch Akte der Liebe und des Hasses als evident richtig charakterisiert sein. Das Gute ist das, was mit richtiger Liebe zu lieben ist. Durch Hinzufügen von Gutem zu Gutem ergibt sich ein „Besseres“, das demnach dasjenige ist, was mit Recht mehr geliebt wird. Wer nach dem höchsten erreichbaren ethischen Wert strebt, der entspricht dem Prinzip des Sittlichen. Das Gute muß so viel als möglich gefördert werden, muß summiert werden, und das Bessere ist vorzuziehen. Brentano setzt sich mit diesen ethischen Lehren in scharfen Gegensatz zu Kant, namentlich verwirft er den kategorischen Imperativ und die Aufstellung von Postulaten der praktischen Vernunft. Wie in der Logik, so spielt auch in der Ethik bei Brentano die unmittelbare Evidenz die Hauptrolle, während für Kant eine solche Evidenz noch nicht die logische Apriorität verbürgt. Damit hängt zusammen, daß der Formalismus der kantischen Ethik und die Betonung des Gesetzes der Pflicht bei Brentano wegfällt. Brentanos Ethik ist im Gegensatz zur kantischen psychologisch fundiert und trägt einen praktisch-materialen Charakter. Wenn sie

damit der konkreten Fülle des sittlichen Handelns näher zu kommen scheint, so muß sie doch leiden unter der Schwierigkeit, auf diesem Wege zu systematischer Gesetzmäßigkeit zu gelangen. Es ist nur eine psychologische Beschreibung, wenn darauf hingewiesen wird, daß die ethische Vollkommenheit sich in dem inneren Gefühl einer „edlen Freude“ ausdrückt, welche die edle Handlung begleitet. Das ethische Ideal, „die höchste Vollkommenheit der liebenden Tätigkeit“ besteht nach Brentano „in der durch Rücksicht auf eigene Lust und eigenen Gewinn ungehemmten freien Erhebung zu höheren Gütern, in der opferwilligen Hingabe ihrer selbst an das, was um seiner Vollkommenheit willen mehr und über alles liebenswürdig ist, in der Übung der Tugend oder der Liebe des Guten um seiner selbst willen und nach dem Maße seiner Vollkommenheit“<sup>1)</sup>. Damit tritt eine materiale Güter- und Wertlehre mehr in den Mittelpunkt gegenüber einer Pflicht- und Gesetzesethik, wie sie Kant lehrt.

Wie den Phänomenen der Gemütsbewegungen das ethische Ideal des Guten entspricht, so hat auch die urteilende Tätigkeit ihr Ideal, das des Wahren, das in der Erkenntnis von Wahrheiten besteht, die uns die reichste Fülle des Seins offenbaren. Die vorstellende Tätigkeit findet ihr Ideal in der Betrachtung des Schönen, und daran knüpft die Ästhetik an. So hat jede Grundklasse der psychischen Phänomene nach Brentano eine ihr eigentümliche Gattung von Vollkommenheit, die Dreiheit des Schönen, Wahren und Guten ist psychologisch fundiert, und die philosophischen Wissenschaften der Ästhetik, der Logik und der Ethik können darauf aufbauen. Man wird vor allem an der Beziehung der vorstellenden Tätigkeit zu dem Ideal des Schönen Anstoß nehmen, dabei muß man allerdings bedenken, daß für Brentano Vorstellen alles bloß gegenständliche Erfassen im Bewußtsein bedeutet.

Ihre Krönung findet Brentanos Weltanschauung in der Metaphysik. Er sucht über die Dreiheit des Wahren, Guten, Schönen hinaus die Einheit dieser drei, das „Ideal der Ideale“, und dieses ist ihm ein „Wesen, dessen Vorstellung die unendliche Schönheit und in ihr wie in ihrem unendlich überragenden Urbilde alle denkbare endliche Schönheit zeigt; dessen Erkenntnis die unendliche Wahrheit und in ihr wie in ihrem ersten und allgemeinen Erklärungsgrunde alle endliche Wahrheit offenbart; und dessen Liebe das unendliche, allumfassende Gut und in ihm jedes andere liebt, welches in endlicher Weise an der Vollkommenheit Teil hat“. Und wie den vollkommensten Akten jeder Klasse der psychischen Phänomene eine auf die entsprechende Vollkommenheit bezügliche edle Freude innewohnt, so besteht die „Seligkeit aller Seligkeiten“ in dem

<sup>1)</sup> Fr. Brentano, V. d. Klassifik. d. psych. Phän., S. 113.



dreifachen Genüsse der dreifachen Einheit des Schönen, Wahren, Guten, „indem die unendliche Schönheit angeschaut und aus ihrer Anschauung durch sich selbst als notwendige und unendliche Wahrheit erkannt und als unendliche Liebenswürdigkeit offenbar geworden mit gänzlicher und notwendiger Hingabe als das unendliche Gut geliebt“ wird<sup>1)</sup>. Brentano beruft sich dabei ausdrücklich darauf, daß dies auch der Lehre des Christentums, „der vollkommensten der Religionen“, entspräche. Hier mündet seine Philosophie in religiösen Glauben.

Brentano gehört zweifellos zu den eigenartigsten Persönlichkeiten in der Philosophie der letzten Jahrzehnte, seine originellen Gedanken, auch in Einzelproblemen der Psychologie, der Logik und der Ethik, haben in verschiedener Hinsicht stark anregend gewirkt. Sein psychologisch-logischer Realismus hat Waffen gegen den kantischen Kritizismus geliefert; vor allem ist es bedeutsam, daß Wurzeln der Husserlschen Phänomenologie und der Meinongschen Gegenstandslehre bei Brentano liegen, wenn auch sowohl Husserl wie Meinong sich in ihren Lehren schließlich weit von Brentano entfernt haben.

### 7. Die reine Psychologie (Th. Lipps).

Wenn bei Brentano die psychologische Tendenz sich eng mit logischen und metaphysischen Interessen verbindet, so ist das auch bei einem anderen eigenartigen Denker der Fall, bei Theodor Lipps (1851—1914). Wie bei Brentano, so spielt auch bei Lipps die psychologische Analyse eine Hauptrolle. Lipps geht noch weiter als Brentano über das Gebiet einer experimentellen naturwissenschaftlichen Psychologie hinaus, die Psychologie wird bei ihm als reine Psychologie die umfassende philosophische Wissenschaft. Aber der vorherrschende psychologische Zug ist bei Lipps begleitet von einem metaphysischen und ethischen Idealismus, der ihn im Gegensatz zu Brentano in die Nähe des Kantischen und Fichteschen Idealismus weist.

Lipps' hauptsächliche psychologische Schriften sind: „Grundtatsachen des Seelenlebens“ (Bonn 1883), „Vom Fühlen, Wollen und Denken“ (Leipzig 1902, 2. Aufl. 1907), „Leitfaden der Psychologie“ (Leipzig 1903, 3. Aufl. 1909). Das Verhältnis von Psychologie und Logik erörtert die Abhandlung „Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik“ (Sitz.-Ber. der Münchener Akademie 1905, S. 511 ff.). Seine logischen Prinzipien entwickelt Lipps in den „Grundzügen der Logik“ (Hamburg und Leipzig 1893), seine ethischen in den Vorträgen über „Die ethischen Grundfragen“ (Leipzig und Hamburg 1899, 3. Aufl. 1912). Das umfangreichste Werk von Lipps ist der Ästhetik gewidmet: „Ästhetik, Psychologie des Schönen und der Kunst“ (2 Bände, Leipzig und Hamburg 1903—1906).

<sup>1)</sup> Fr. Brentano, V. d. Klassifik. d. psych. Phän., S. 113 f.

Für Lipps ist die Psychologie die Wissenschaft von der Icherfahrung, vom Erlebbaren, sie ist die Bewußtseinswissenschaft, die Geisteswissenschaft schlechweg. In diesem umfassenden Sinn ist Psychologie die philosophische Grundwissenschaft, in der Logik, Ästhetik und Ethik enthalten sind. Aber Psychologie kann auch nach Lipps in einem engeren Sinn verstanden werden, wenn sie nämlich das individuelle Bewußtsein zum Gegenstand der Erkenntnis nimmt, dann ist sie die empirische Wissenschaft von der mittelbaren Icherfahrung. Als solche befaßt sie sich nicht mit dem Bewußtsein schlechweg, sondern mit dem an die dinglich-reale, bewußtseinsunabhängige Welt gebundenen Bewußtsein. Sie hat demgemäß einen empirischen Charakter, bildet ein Seitenstück zur Naturwissenschaft, da sie ebenso wie diese von den Erscheinungen ausgeht, allerdings den psychischen Erscheinungen, und tritt den Geisteswissenschaften der Logik, Ästhetik und Ethik gegenüber. Von dieser empirischen Psychologie unterscheidet Lipps noch eine andere Wissenschaft, die zwar denselben Gegenstand hat wie die Psychologie, aber nicht mehr Psychologie ist, das ist die Psychophysiologie. Diese Scheidung von verschiedenen Begriffen der Psychologie zeigt schon, daß Lipps jedenfalls nicht einen gewöhnlichen groben Psychologismus vertritt. Wenn er die Psychologie als umfassende philosophische Wissenschaft bezeichnet, so ist er sich bewußt, damit den Begriff der Psychologie in einem anderen, weiteren Sinn als üblich zu nehmen, ohne daß er darum speziell psychologische Methode und psychologische Begriffe auf andere Wissenschaften einfach übertragen wollte.

Namentlich in seiner späteren Zeit, als Lipps durch Husserls Logische Untersuchungen beeinflusst ist und sich einer idealistischen, an Fichte gemahnenden Ichlehre zuwendet, bemüht er sich, den Psychologismus abzuweisen und zu zeigen, daß er selbst logische und psychologische Beziehung nicht verwechsle. Wohl hält er immer daran fest, daß die Psychologie in dem von ihm behaupteten Sinn als Bewußtseinswissenschaft schlechweg die philosophische Grundwissenschaft sei. Aber er wehrt sich dagegen, daß man ihm zuschiebe, er wolle die Einsichten anderer philosophischer Disziplinen „begründen durch die Einsichten der Psychologie, oder einer irgendwie verstandenen Psychologie, wolle daraus sie ableiten, wolle sie für gültig erklären, weil gewisse psychologische Einsichten gelten, sie durch diese beweisen“. Vielmehr wolle er in Wahrheit die Eigenart der Aufgaben anderer Disziplinen (Logik, Ethik, Ästhetik) gar nicht in Frage stellen, nur das behaupte er, „daß die Psychologie, die ihre Aufgabe ganz erfülle, eben damit auch die Aufgaben anderer philosophischen Disziplinen schon erfüllt habe, so daß diesen nun nichts mehr zu tun übrig bleibe, und umgekehrt, daß die Aufgabe der anderen philosophischen Disziplinen gar nicht erfüllt

werden könne, ohne daß damit eo ipso ein Teil der Gesamtaufgabe der Psychologie erfüllt sei<sup>1)</sup>. Damit werden also Logik, Ethik und Ästhetik nicht etwa in der Psychologie „begründet“, aber sie sollen in der ideal vollendeten Psychologie enthalten sein. Psychologie als die umfassende Bewußtseinswissenschaft im idealen Sinn zählt nicht das bloß empirisch Tatsächliche auf, sondern sucht die möglichen Bewußtseins-erlebnisse zu beschreiben und verständlich zu machen. Der Gegenstand dieser philosophischen Psychologie ist demgemäß auch „nicht das hier oder dort in einem bestimmten Individuum und zu einer bestimmten Zeit tatsächlich vorkommende Bewußtsein der Gültigkeit, sondern nur das Gültigkeitsbewußtsein überhaupt, das seiner Natur nach oder vermöge seiner Eigenart in Individuen und zu dieser oder jener Zeit vorkommen kann“. Wenn das Gegenstandsgebiet der Psychologie so weit ausgedehnt ist und ihre Aufgabe in einer solchen idealen systematischen Vollendung besteht, dann muß sie auch die Aufgabe haben, den „reinen oder Idealfall des Gültigkeitsbewußtseins“ zu betrachten, wie er sich in der Logik darstellt, sie muß „das Wesen des gültigen Urteils“ dar-tun<sup>2)</sup>. Bei einer idealen Vollendung der Psychologie also müßte auch die logische Gesetzmäßigkeit erfüllt sein, denn sie wäre die Gesetzmäßigkeit eines idealen Bewußtseins. Empirisch ist der psychische Akt des Urteilens natürlich etwas anderes als die logische Beziehung des Urteils, aber nimmt man das Urteilen nicht als einzelnes empirisches Vorkommnis, sondern als mögliches Bewußtseinserlebnis überhaupt und fragt man nach dessen Gesetzmäßigkeit, so „steckt“, wie Lipps meint, in dem Urteilen das Urteil. Und die Psychologie, die dies mögliche Bewußtseinserlebnis in seiner vollendeten Gesetzmäßigkeit zu erfassen hat, enthält damit auch die Aufgabe der Logik, nämlich die einer Bestimmung des Urteils. Der psychische Urteilsakt ist das Erfahrbare, das Urteil drückt sich im Urteilsakt aus, und es müßte sich im idealen Urteils-akt in vollkommener Weise ausdrücken. Das Urteilen als Akt ist Gegenstand der Psychologie, das Urteil ist Gegenstand der Logik. Lipps unterscheidet den psychischen Urteilsakt und das logische Urteil. Das Urteil als solches ist ort- und zeitlos, es ist überindividuell, weder wirklich noch unwirklich, sondern es „ist einfach da“, auch wenn der zugehörige Urteils-akt nicht vorhanden ist. Mit diesem Einfach-da-sein glaubt Lipps die logische Geltungsbeziehung ausgedrückt zu haben. Weiter aber unterscheidet Lipps von dem Urteilen und dem Urteil noch den Urteils-gegenstand, d. h. den denkbaren Gegenstand, auf den sich das Urteil richtet.

<sup>1)</sup> Th. Lipps, Zur „Psychologie“ und Philosophie (Psycholog. Untersuchungen II, 1. Heft, Leipzig 1912), S. 1 f.

<sup>2)</sup> Th. Lipps, Zur „Psychologie“ und Philosophie, S. 21.

Lipps will demnach nicht einfach Psychologisches und Logisches zusammenwerfen, und in diesem Sinn ist er kein Vertreter des gewöhnlichen Psychologismus, dessen Wesen, wie er selbst sagt, darin besteht, „daß man psychologische Vorkommnisse zusammenwirft mit demjenigen, was dem Bewußtsein und allen Bewußtseinserlebnissen, also allem Psychologischen als sein absolutes Gegenteil gegenübersteht, d. h. mit den Gegenständen; daß man zusammenwirft das Subjekt und das Objekt, das Ich und die von mir gedachte Welt, im Bilde gesprochen: den Mittelpunkt des Kreises mit der Kreisperipherie“<sup>1)</sup>. Die objektiv wirklichen Gegenstände dürfen nicht etwa verwechselt werden mit Empfindungen oder Empfindungsinhalten. Macht man, wie das manche Psychologen tun, die Dinge zu bloßen Komplexen von Empfindungen oder Empfindungsinhalten, so ist das allerdings Psychologismus, und daraus ergibt sich dann auch die Verwechslung von logischen Denkgesetzen und Gesetzen von empirischen Bewußtseinserlebnissen. Empfindung, Empfindungsinhalt und objektiver Gegenstand sind nach Lipps' Ansicht — hierin berührt er sich mit der modernen Gegenstandstheorie und mit Husserls Phänomenologie — streng zu scheiden.

Wie Lipps den Gegenstand nicht auflöst in einen Komplex von Empfindungen, so löst er auch nicht das Ich auf in ein Bündel von Vorstellungen, wie das die Assoziationspsychologie tat. Die Beziehung auf das Ich ist nach Lipps vielmehr notwendig vorhanden, Psychologie ist ja Wissenschaft von der Icherfahrung. Während die Gegenstandserfahrung das „Etwas“, den Gegenstand heraushebt, betrachtet die Psychologie das Ich und seine Gesetzmäßigkeit. Vom Standpunkt der empirischen Psychologie angesehen ist das Ich dinglich reales Substrat von Zuständen und Tätigkeiten, für die reine Psychologie der unmittelbaren Icherfahrung aber ist das Ich gegeben in Tätigkeit, in Aktualität. Das Ziel der Psychologie als der Wissenschaft von der unmittelbaren Icherfahrung muß darin bestehen, aus dem „unmittelbar erlebten Ich“ das reine, volle oder ganze Ich herauszuarbeiten. Lipps nimmt also wie Fichte nicht nur individuelle Iche an, sondern auch ein überindividuelles, überzeitliches, apriorisches Ich, das auch reines Bewußtsein genannt wird. Das Individuelle ist Trübung und Schranke, die reine Erfahrung erhebt sich darüber. Wie die Naturwissenschaft reine Dingerfahrung ist, so ist die Psychologie reine Icherfahrung, sie geht aus von dem individuellen Bewußtsein und sucht in diesem das reine Ich. Dieses reine Ich ist gegeben in reinen Akten, und zwar in Akten des Denkens sowie des Wertens und Wollens. Zu den reinen Akten aber gehören Gegenstände als deren Korrelate. Die Gegenstände müssen auf das Ich bezogen werden,

<sup>1)</sup> Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand, Psychologie und Logik (Sitzungsber. d. Münchener Akad. d. Wiss. 1905), S. 522.

und umgekehrt bedarf das Ich, um überhaupt Ich zu sein, notwendig der Gegenstände. So sind auch Icherfahrung und Gegenstandserfahrung im Grunde eine einzige Erfahrung und haben einen Gegenstand, „nämlich dies Ganze, in dem das Ich und seine Gegenstände in Wechselbeziehung stehen“<sup>1)</sup>. Icherfahrung und Gegenstandserfahrung stellen demnach nur zwei verschiedene Seiten desselben Ganzen dar.

Die Wissenschaft von der reinen Icherfahrung hat es mit dem reinen Denken und dem reinen Wollen und Werten und ihren Gesetzen zu tun. Sie führt damit auf die Ideen der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Guten. Die Psychologie der unmittelbaren Erfahrung wird so „die Wissenschaft von der Wissenschaft und vom sittlichen Bewußtsein, oder von der Wahrheit und vom Guten, in welchem letzteres das Schöne zugleich eingeschlossen ist“, d. h. sie enthält Logik, Ethik und Ästhetik<sup>2)</sup>.

In seinen „Grundzügen der Logik“ von 1893 bezeichnete Lipps die Logik als „die Lehre von den Formen und Gesetzen des Denkens“. Es klingt ganz psychologistisch, wenn er sagt: „Die Logik ist eine psychologische Disziplin, so gewiß das Erkennen nur in der Psyche vorkommt und das Denken, das in ihm sich vollendet, ein psychisches Geschehen ist“<sup>3)</sup>. Wenn Lipps dabei die Logik als eine „Sonderdisziplin“ von der Psychologie unterscheidet, so entgeht er doch nicht dem Psychologismus, der psychologische und logische Methode vermischt. Später hebt Lipps den apriorischen Charakter der Logik schärfer hervor. Die Logik wird ausdrücklich als „Wissenschaft vom überindividuellen oder überindividuell bestimmten Ich“ aufgefaßt<sup>4)</sup>. Sie verfährt also nicht in empirischer Weise, sondern sucht gerade über das empirisch Individuelle sich zu erheben, indem sie aus dem Denken des individuellen Ich die apriorische Gesetzmäßigkeit des reinen Verstandes herauslöst. So tritt die Logik in Gegensatz zur empirischen Psychologie, denn diese ist ja Wissenschaft von der bloß mittelbaren Icherfahrung, gibt Berichte über die für mich bereits gegenständlich gewordenen Bewußtseinserlebnisse, beschäftigt sich also mit gedachten und betrachteten Objekten, während die Logik es mit „unmittelbaren Kundgaben“ des Ich selbst zu tun hat, die Denkgesetze des reinen Bewußtseins darstellt. Die logischen Gesetze sind Gesetze des reinen überindividuellen Ich, und da dieses Ich als solches alle Gegenstände setzt, sind sie zugleich Gesetze der Gegenstände. Sie können als Forderungen, die von den Gegenständen herkommen, gefaßt werden und

<sup>1)</sup> Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand, Psych. und Logik (Sitz.-Berichte der Münch. Akad. 1905), S. 627.

<sup>2)</sup> Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand (Sitz.-Berichte der Münch. Akad. 1905), S. 626.

<sup>3)</sup> Th. Lipps, Grundzüge der Logik (Leipzig und Hamburg 1893, unveränd. Neudruck 1912), S. 1 f.

<sup>4)</sup> Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand, S. 557.

andererseits auch als Gesetze der erlebten Forderungen des Ich. In Kantisch-Fichtescher Weise ist damit die Übereinstimmung, ja Identität der Gesetze der Gegenstände und der Gesetze des Geistes, der Außenwelt und des Ich behauptet. Wenn die logischen Gesetze als „Forderungen“ bezeichnet werden, so wird damit hingewiesen auf ihren normativen Charakter. Aber Lipps ist kein Vertreter der normativen Logik im üblichen Sinn. Wohl spricht er von logischen Normen, ja nennt er die Logik Lehre vom Sollen, aber das Sollen ist ihm ein „Teil dessen, was ist, nämlich in uns ist“<sup>1)</sup>. Die Denkgesetze sind nicht nur Normen, sondern das ist nur eine Seite von ihnen, sie sind auch Wesensgesetze. Einen Unterschied von Tatsachengesetzen und Normgesetzen, von Tatsachenwissenschaften und Normwissenschaften erkennt Lipps nicht an. Die Normen sind „Seinsnormen“ oder Lebensnormen, sind erlebte Bewußtseinstatsachen, und andererseits jede wissenschaftliche Aussage über eine Tatsache ist auch eine Aussage über eine Norm, Tatsachen sind Normen, nicht für die Gegenstände, an denen sie stattfinden, sondern für den Geist, der sie denkt<sup>2)</sup>. In diesem Sinn hat auch die Naturwissenschaft als Wissenschaft von der Gesetzmäßigkeit des Wirklichen nicht einen bloßen Tatsächlichkeitscharakter, sondern ist auch normativ. Der Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, wird damit aufgehoben. Jede Wissenschaft sagt mir „in ihrer Sphäre, was ich denken soll“<sup>3)</sup>. So sagt die Physik, was in ihrem Gebiet Tatsache ist, und demgemäß auch, was ich da denken soll. Und so gibt die Logik, wenn sie das Wesen des vollen gültigen Urteils erklärt, eine Norm des Urteilens.

Lipps' Ausführungen über das Verhältnis von Psychologie und Logik stellen einen scharfsinnigen Versuch dar, den Psychologismus zu vermeiden und doch die Psychologie eine umfassende philosophische Wissenschaft sein zu lassen. Aber es stellen sich den Argumentationen von Lipps doch gewichtige Bedenken entgegen. Wenn die Psychologie zur reinen Bewußtseinswissenschaft überhaupt gemacht wird, so bedeutet das nicht etwa eine bloße Erweiterung des Begriffs der Psychologie, sondern eine Veränderung seines Sinns. Da handelt es sich gar nicht mehr um irgendwelche seelische Tatsachen, sondern um apriorische Gesetzmäßigkeiten und deren Geltung. Lipps meint, die Psychologie in diesem Sinn habe es zu tun mit „Bewußtseinstatsachen“, nicht denen des individuellen Ich, sondern denen des reinen Bewußtseins. Aber ob man ein solches reines Bewußtsein oder reines Ich annehmen soll, daran kann man schon zweifeln. Jedenfalls ist es nicht einfach als „Tatsache“ zu bezeichnen und

<sup>1)</sup> Th. Lipps, Zur „Psychologie“ und Philosophie (Psychol. Unters. II, 1, Leipzig 1912), S. 24.

<sup>2)</sup> Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand, S. 529.

<sup>3)</sup> Th. Lipps, Zur „Psychologie“ und Philosophie, S. 23.

sind die apriorischen Gesetzmäßigkeiten nicht „Bewußtseinserlebnisse“. Das reine Ich ist ein logisch-erkenntnistheoretischer oder ein metaphysischer Begriff, aber kein psychologischer. Wenn von dem zeitlich bedingten Individuellen abgesehen wird, dann bleibt auch keine Tatsächlichkeit mehr, man kann apriorische Gesetzmäßigkeiten feststellen, aber diese werden nicht „erlebt“, sondern sie gelten. Und das reine Bewußtsein überhaupt oder das reine Ich ist nicht etwas psychologisch Faßbares und Erlebbares, sondern es bedeutet nur einen logisch-erkenntnistheoretisch gesetzten systematischen Inbegriff. Wenn man von ihm ein Sein oder Dasein aussagt, so gerät man in Metaphysik. Die Logik aber hat es nicht mit dem Sein oder Dasein zu tun, sondern mit systematischen Geltungsbeziehungen. Es ist ein Psychologismus, wenn man die logisch-systematischen Beziehungen zurückzuführen sucht auf psychologisches oder metaphysisches Sein, und von diesem Psychologismus ist Lipps nicht freizusprechen. Lipps meint, im Psychologischen „stecke“ auch das Logische, auch die logischen Gesetze kämen doch als Bewußtseinserlebnisse vor, seien dem Bewußtsein immanent und man müsse, um sie zu finden, von der Erfahrung im individuellen Bewußtsein ausgehen. Aber all das trifft nicht die eigentlich logische Fragestellung. Seiner logischen Geltung nach „steckt“ das Logische als solches keineswegs in Bewußtseinstatsachen und ist nicht auf Grund von Erfahrung herauszustellen, sondern dies Tatsächliche und Erfahrungsmäßige ist eben nichts spezifisch Logisches. Die logische Gesetzmäßigkeit als solche ist nicht auf ein Sein oder Bewußtsein zurückführbar, sie gilt in logischer Hinsicht und stellt logische Geltungs- oder Begründungszusammenhänge dar, es ist da nur die Frage nach einem System logischer Beziehungen. Dieses System ist als logisches notwendig in sich selbst begründet und kann nur aus sich selbst begriffen werden, es steckt nicht in etwas Anderem, einem Sein oder Bewußtsein, sondern dieses Andere steht, sofern es logisch ist, selbst schon unter logischen Bedingungen. Auch die Psychologie in idealer Vollendung würde die Logik nicht in sich „enthalten“ können, denn Fragestellung und Gegenstandsgebiet von Psychologie und Logik sind prinzipiell verschieden, und man kommt von den Problemen der Psychologie nicht auf Probleme der Logik, wenn man die Logik und ihre Fragestellung nicht voraussetzt. Die Logik ist nicht als eine „Sonderdisziplin“ der Psychologie zu fassen, denn jeder Versuch, sie der Psychologie einzuordnen und ihr die Autonomie zu rauben, zerstört ihren spezifisch logisch-systematischen Charakter. Ein ideales reines Bewußtsein würde wohl der logischen Gesetzmäßigkeit sich fügen, mit ihr stimmen, aber die logische Gesetzmäßigkeit als solche wäre doch nicht in ihm „enthalten“, denn sie ist nirgendwo „enthalten“, sondern sie gilt, und sie gilt auch unabhängig von dem reinen Bewußtsein. Es hat dem-



nach vom logischen Standpunkt aus keinen Sinn, die logischen Beziehungen zu irgendwelchen Wesensgesetzlichkeiten eines reinen Bewußtseins zu machen, selbst wenn sie das wären, wären sie es nicht als Logisches, sondern als etwas Außerlogisches, Psychologisches oder Metaphysisches<sup>1)</sup>.

Lipps' Psychologie als reine Bewußtseinswissenschaft ist tatsächlich keine Psychologie mehr, sondern eine Metaphysik, und Logik, Ethik, Ästhetik werden bei ihm als metaphysische Disziplinen gefaßt, wobei ihr selbständiger Charakter, in dem gerade ihre Wissenschaftlichkeit besteht, nicht zu seinem Recht kommt. Von Lipps selbst wird die Psychologie als reine Bewußtseinswissenschaft mit der Metaphysik als der Grundwissenschaft, der Wissenschaft vor allen anderen Wissenschaften identifiziert oder wenigstens als Einführung in diese angesehen. Die Grundwissenschaft sei die „reine Bewußtseinswissenschaft, die Wissenschaft vom Bewußtsein und seinen Gegenständen, die Wissenschaft, die ausgehend vom individuellen Bewußtsein und seinen Gegenständen zum reinen Bewußtsein und seinem Gegenstande führt“, ihr erweise sich „das reine Bewußtsein schließlich als eines mit der Welt der Gegenstände“<sup>2)</sup>. Diese Lösung ergibt sich aber eben nur vom Standpunkt einer Ich-metaphysik. Aber auch unter Annahme einer solchen Metaphysik ist es ein Metaphysizismus und Psychologismus, wenn die Logik als metaphysische Disziplin bezeichnet wird, denn die Eigenart ihrer spezifisch logischen Fragestellung und ihrer Gegenständlichkeit wird dabei nicht gewahrt.

Zu den normativen Wissenschaften der unmittelbaren Icherfahrung, die in der idealen Psychologie als reiner Bewußtseinswissenschaft enthalten sind, gehören nach Lipps neben Logik auch Ethik und Ästhetik. In der Ethik tritt vielleicht der idealistische Zug bei Lipps am stärksten hervor. Er steht da im wesentlichen ganz auf Kantischem Standpunkt. Den kategorischen Imperativ Kants nennt er die „wichtigste Entdeckung“, die Kant gemacht habe. Allgemeingültige Prinzipien des Sittlichen sucht Lipps wie Kant, die „gültige Moral“, die „eine Sittlichkeit“ im Gegensatz zu den einzelnen zeitlich und räumlich bedingten empirisch-sittlichen Anschauungen. Wie Kant, so lehnt Lipps den Egoismus, den Eudämonismus und den Utilitarismus ab. Die ethischen Grundgefühle sind „Persönlichkeitswertgefühle“. Der Wert der Persönlichkeit ist der einzig unbedingte Wert, das absolut Gute, und sittliches Wollen muß auf unbedingte Werte gerichtet sein. Lipps korrigiert den Eudämonismus, indem er den sittlichen Wert der Persönlichkeit zur Basis alles sittlich wertvollen

<sup>1)</sup> Vgl. zur Kritik von Lipps auch mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“, S. 42 ff.

<sup>2)</sup> Th. Lipps, Inhalt und Gegenstand, S. 669.

Glückes macht. Die Menschen „sind dazu bestimmt, nicht daß sie glücklich seien und andere glücklich machen, sondern daß sie gut seien und andere durch sie gut werden; und daß sie, und andere durch sie, glücklich seien, soweit sie gut sind“<sup>1)</sup>. Sittlichkeit ist eine Übereinstimmung mit einem eigenen inneren Gesetz und insofern autonome Freiheit, aller sittliche Wert ist innerer Menschenwert, Persönlichkeitswert. Was an der menschlichen Persönlichkeit Positives ist, das ist auch sittlich wertvoll. Schärfer als bei Kant tritt da die ethische Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit hervor. Lipps' Ethik ist Persönlichkeitsethik, ja er gibt zu, daß sie „individualistisch“ sei wie alle Ethik, für die die sittlich freie Persönlichkeit den absoluten Wert darstellt. Als allgemeinste sittliche Regeln formuliert Lipps drei: „Verhalte dich so, daß du rücksichtlich dieses deines Verhaltens dir selbst treu sein kannst“, „Verhalte dich so, daß du wollen kannst, es solle die Maxime deines Wollens allgemeines Gesetz sein“ und „Verhalte dich in allgemeingültiger, d. h. in einer für das sittliche Bewußtsein aller gültigen Weise“<sup>2)</sup>. Die Ethik führt auf Metaphysik. Denn wenn wir fordern, daß die sittliche Persönlichkeit als das absolut Gute und damit das Reich der sittlichen Persönlichkeiten unbedingt sein soll, so müssen wir zugleich fordern, „daß dies absolute Gute sein oder werden könne, daß der Weltverlauf auf seine Verwirklichung abziele; daß ein sittlicher Endzweck dasjenige sei, was die Welt im letzten Grunde bewege; daß also der letzte Weltgrund geistig-sittlicher Art sei“<sup>3)</sup>. So gelangt Lipps auch vom ethischen Standpunkt aus in eine idealistische Metaphysik.

Mehr als in der Ethik tritt in der Ästhetik die psychologische Tendenz der Lippsschen Philosophie hervor. Ästhetik ist die „Wissenschaft vom Schönen, d. h. vom ästhetisch Wertvollen“. Sie ist eine normative Wissenschaft in demselben Sinn wie Logik und Ethik, d. h. nicht so, daß sie im Gegensatz zu einer Tatsachenschaft stünde und ohne weiteres Vorschriften lieferte, sie sucht das Wesen des ästhetischen Wertens und seine Gesetzlichkeit zu verstehen, und erst damit, daß sie Einsicht in Wesen und Bedingungen des Schönen liefert, enthält sie auch die Norm für das, was ästhetisch gewertet werden soll, so wie das gültige Urteil Norm für das Urteilen ist. Dabei nimmt Lipps in der Ästhetik nicht einen objektivistischen, sondern einen subjektiv-psychologischen Standpunkt ein. Der ästhetische Wert ist keine objektive, den Gegenständen anhaftende Eigenschaft, sondern beruht auf subjektiven, psychologischen Bedingungen. Von den Wertgefühlen oder Lustgefühlen geht Lipps aus, um ästhetische Prinzipien zu gewinnen. Der ästhetische Wert beruht nach Lipps auf

<sup>1)</sup> Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen (3. Aufl., Leipzig u. Hamburg 1912), S. 90.

<sup>2)</sup> Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen (3. Aufl.), S. 177 f.

<sup>3)</sup> Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen (3. Aufl.), S. 327.

„Einfühlung“. Der psychologische Begriff der Einfühlung, der aus der deutschen Romantik stammt, spielt in der Lippschen Ästhetik eine ausschlaggebende Rolle. Auf Grund unserer eigenen Selbstbetätigung fühlen wir uns auf verschiedene Weise in die Objekte ein, eignen sie uns damit an und gewinnen eine Übereinstimmung mit ihnen. Das ästhetische Wertgefühl ist unmittelbares Tätigkeitsgefühl des Ich. Wir fühlen uns in Linien und Formen ein, wenn wir sie betrachten, wir beseelen die Naturobjekte und ebenso andere menschliche Wesen. Wenn die Einfühlung in sinnlich Wahrgenommenes der eigenen Betätigung vollkommen entspricht, so daß wir mit unserem Wesen in Harmonie zum Objekt stehen, dann erhalten wir den Eindruck des Schönen. Schönheit beruht auf positiver Einfühlung, sie ist „die in der Betrachtung eines Objekts gefühlte und daran fühlbar gebundene freie Lebensbejahung“, während das Häßliche als die in der Betrachtung eines Objekts gefühlte Lebensverneinung durch eine negative Einfühlung zustandekommt. Die ästhetischen Formprinzipien (das Prinzip der Einheit in der Mannigfaltigkeit und das Prinzip der monarchischen Unterordnung) sind Prinzipien der Möglichkeit positiver Einfühlung. Aller ästhetische Genuß ist in diesem Sinn objektivierter Selbstgenuß des sich betätigenden, sich erweiternden Ich.

So interessant die Durchführung der Einfühlungstheorie bei Lipps ist, so kann diese Lehre doch nicht den Anspruch machen, eine allgemeingültige ästhetische Theorie zu sein. Vielmehr ist gerade die Ästhetik von Lipps einseitig psychologisch bedingt; die Einfühlung kann eine so starke Bedeutung nur vom Standpunkt eines bestimmten Typus des seelischen Verhaltens haben, eines solchen, der auf aktives Miterleben angelegt ist, andere seelische Typen aber, z. B. passiv, kontemplativ gerichtete Beschauer, werden die von Lipps beschriebenen Gefühle größtenteils gar nicht erleben können und werden den ästhetischen Genuß von sich aus psychologisch ganz anders bestimmen müssen. Mit solchen psychologischen Lehren kann man aber überhaupt nicht die Prinzipien der Ästhetik ausreichend bestimmen. Lipps vernachlässigt vor allem die Probleme des ästhetischen Gegenstandes als solchen, Probleme, die sich nicht auf dem Wege einer vom subjektiven ästhetischen Genuß ausgehenden Psychologie lösen lassen, sondern nur durch eine Art von ästhetischer Gegenstandslehre. Die psychologische Ästhetik, die eine Zeitlang die Herrschaft an sich zu reißen schien, dringt doch nicht in die Kernfragen der philosophischen Ästhetik. Man geht daher heutzutage über die psychologische Ästhetik hinaus, sofern man systematische Feststellungen gewinnen will, ohne daß man darum psychologische und genetische Untersuchungen abzuweisen sucht. So schiebt Karl Groos, der in seinem Buch „Der ästhetische Genuß“ die psychologische Ästhetik vertreten und besonders auf die Bedeutung „der inneren Nachahmung“

hingewiesen hatte, zwischen die Lehre vom ästhetischen Genießen und die von der künstlerischen Produktion noch die wichtige Lehre vom ästhetischen Gegenstand ein, die ihre eigene Methode besitzen muß. Die phänomenologische Methode sucht z. B. M. Geiger für die Ästhetik fruchtbar zu machen. Von einer philosophischen Wertlehre aus entwickelt Jon. Cohn eine „Allgemeine Ästhetik“ (Leipzig 1901). In Verbindung mit der allgemeinen Kunstwissenschaft behandelt Max Dessoir die Ästhetik („Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft“, Stuttgart 1906) im Sinne eines „Objektivismus“, E. Uitz liefert eine „Grundlegung der Kunstwissenschaft“ (2 Bände, Stuttgart 1914 u. 1920). Die Ästhetik kann sich eben nicht einseitig auf die Psychologie stützen — und bei Lipps ist der psychologische Gesichtspunkt zweifellos noch radikal und einseitig hervorgekehrt —, sondern sie muß eine selbständige philosophische Wissenschaft sein. Dazu bedarf sie philosophischer Begründung, aber sie bedarf dazu auch der Beziehung zur Kunstwissenschaft.

Wenn Lipps die Ästhetik eine psychologische Disziplin nennt, so meint er das selbstverständlich so, daß er dabei nicht an die empirische Psychologie, sondern an die Psychologie als reine Bewußtseinswissenschaft denkt, aber es zeigt sich gerade da, daß Lipps mit seiner Voranstellung der Psychologie doch in einen Psychologismus gerät. Dieser Psychologismus weist keineswegs die übliche Form auf, ja er verbindet sich mit idealistisch-metaphysischen Gedanken. Aber auch dieser Lippssche Versuch, der Psychologie eine schlechthin dominierende Machtstellung zu erkämpfen, muß trotz seiner temperamentvollen und scharfsinnigen Durchführung doch scheitern.

## V. Die logisch-erkenntnistheoretische Richtung.

### 1. Logik und Psychologie.

Mit der psychologischen Richtung liegt auch heute noch die logisch-erkenntnistheoretische Richtung in einem lebhaften Streit um die Vorherrschaft. Nicht nur die Psychologie hat in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart eine reiche Entwicklung durchgemacht, sondern auch Logik und Erkenntnistheorie haben wichtige Umgestaltungen erfahren und den Charakter ihrer Wissenschaftlichkeit zu stärken gesucht. Logisch-erkenntnistheoretische Lehren sind von grundlegender Bedeutung für philosophische Systeme der Gegenwart geworden. Daß bei dieser historischen Sachlage eine Rivalität zwischen der psychologischen und der logisch-erkenntnistheoretischen Richtung um den Rang innerhalb der Philosophie entstehen konnte, ist begreiflich, aber die beiden Richtungen stehen keineswegs immer in einer offenen Feindschaft, ja

sie berühren und beeinflussen sich gelegentlich gegenseitig. Es kann ja auch sehr wohl ein Einvernehmen zwischen der Psychologie einerseits und der Logik und Erkenntnistheorie anderseits vorhanden sein, wenn ihre beiderseitigen Rechte und Grenzen bestimmt sind. Wenn man allerdings eine Vereinigung in der Weise sucht, daß man die Logik psychologisiert, dann besteht die Gefahr, daß die wissenschaftliche Eigenart der Logik verletzt wird.

Aber das erschien allerdings zunächst als der einfachste Weg, eine Versöhnung zwischen Psychologie und Logik zu finden, daß man nämlich in die Logik psychologische Gesichtspunkte hineinrug. Es ist daher verständlich, daß logisch-erkenntnistheoretische Bestrebungen, wie sie besonders seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auftraten, zum Teil Anschluß an die Psychologie suchten. Namentlich der Empirismus, der eine logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung verlangte, mußte sich dabei doch auf die empirische Psychologie stützen. Für alle nicht-empiristischen Richtungen aber mußten Logik und Erkenntnistheorie gerade im Gegensatz zur empirischen Psychologie eine entscheidende Bedeutung erhalten, namentlich seitdem die großen nachkantischen metaphysischen Systeme in Verruf geraten waren. Wollte man die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis verteidigen, so konnte das nur mit den Mitteln einer reinen Logik und einer Erkenntnistheorie geschehen. Für idealistische philosophische Lehren, sofern sie auf wissenschaftlichen Charakter Anspruch machten, mochten sie an Kant anknüpfen oder nicht, war daher die Hervorhebung einer apriorischen Logik gegenüber der empirischen Psychologie eine Hauptaufgabe. Aber auch der Empirismus brauchte Logik und Erkenntnistheorie, wenn er zur Wissenschaftlichkeit gelangen wollte, nur forderte er seinerseits den Anschluß an das empirisch Gegebene.

Von großer Bedeutung für die empirisch gerichtete Philosophie ist das „System der Logik“ des Engländers John Stuart Mill geworden (2 Bände, London 1843). Mill setzt den englischen Empirismus fort, der im 18. Jahrhundert in David Hume seinen Höhepunkt erreicht hatte. Logik ist für ihn „ein Teil oder Zweig der Psychologie“, sie verdankt ihre theoretischen Grundlagen „sämtlich der Psychologie“. Und die Psychologie, die Mill vertritt, ist eine positivistische Assoziationspsychologie. Die sinnliche Wahrnehmung ist für Mill die Grundtatsache, in ihr findet er unmittelbare Wahrheit, und Erkenntnis steht in ihrem Dienst. Apriorische logische Momente der Erkenntnis werden bei dieser sensualistischen Auffassung nicht anerkannt. Die Sinneserfahrung ist die einzige Quelle der logischen Prinzipien und der logischen Gesetzmäßigkeit. Logische Notwendigkeit beruht nur auf gewohnheitsmäßigem psychischem Assoziationszwang, der Satz des Widerspruchs ist nicht ein allgemeingültiges logisches Prinzip, sondern nur „eine der frühesten und naheliegendsten Verallge-

meinerungen aus der Erfahrung“, die auf der psychologischen Tatsache beruht, daß „Glaube und Unglaube zwei verschiedene Geisteszustände sind, die einander ausschließen“<sup>1)</sup>. Erkenntnis geht aus vom empirisch Einzelnen, und wenn sie von da zu Verallgemeinerungen, die nur Zusammenfassungen von Erfahrungen sind, gelangen will, muß sie den Weg der Induktion befolgen. Die Induktion ist für den Empirismus das eigentlich wissenschaftliche Verfahren, und die Ausbildung der Lehre von der Induktion hat sich Mill darum besonders angelegen sein lassen.

Mills Versuch einer empirisch-psychologischen Logik ist von starkem Einfluß gewesen. In Deutschland ging man allerdings nicht so radikal psychologistisch vor wie in England, aber hauptsächlich unter der Einwirkung von Mill ist auch da die psychologische Betrachtungsweise in die Logik eingedrungen. Deutlich ist durch Mill beeinflusst die „Logik“ von Christoph Sigwart (1830—1904), (2 Bände, Tübingen 1873—78, 4. Aufl., herausg. v. H. Maier 1911). Sigwart läßt keineswegs wie Mill die Logik einfach einen Teil der Psychologie sein, aber die Mischung von psychologischer und logischer Betrachtungsweise tritt bei ihm darin zutage, daß er vielfach als logische Bestimmung ausgibt, was auf bloß psychologischer Analyse beruht. Er sucht im Gegensatz zu Mill nach logischer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, aber er findet doch im wesentlichen nur psychologische Kriterien dafür. Die Logik wird ihm zu einer Kunstlehre des Denkens und erscheint hauptsächlich als Methodenlehre praktisch fruchtbar für die wissenschaftliche Erkenntnis.

Ähnlich wie Sigwart betont Heinrich Maier (geb. 1867) die Bedeutung der Psychologie für die Logik und Erkenntnistheorie, er fordert vor allem deskriptiv-analytische psychologische Vorarbeit für die Logik, ohne daß er darum in einen Psychologismus geraten will. Die Logik ist ihm eine normative Wissenschaft, Wissenschaft von dem seinsollenden Denken, aber dazu hält er eine „Psychologie des logischen Denkens“ für unentbehrlich. Im Gegensatz zu den Vertretern der reinen theoretischen Logik erklärt er: „die kritische Arbeit der Logik ist nicht ein theoretisches Geschäft, das für die normative Besinnung die Grundlage schaffen würde“, sondern sie ist vielmehr „normative Besinnung und gründet sich ihrerseits ganz auf die normative Ermittlung des Ideals“<sup>2)</sup>. Maier bezieht die Logik nicht nur auf das urteilende Denken, sondern auch auf das „emotionale Denken“ und will eine „psychologische Grundlegung zu einer Logik der emotionalen Denkformen“ liefern („Psychologie des emotionalen Denkens“, Tübingen 1908).

Wie bei Sigwart ist auch bei Wundt die Logik hauptsächlich Methodenlehre und wird abhängig gemacht von einer Psychologie des Er-

<sup>1)</sup> J. St. Mill, System der Logik II, Kap. 7, § 4.

<sup>2)</sup> H. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens (Tübingen 1908), S. 55.



kennens. Wundts Logik ist mit ihrer starken psychologischen Färbung gewiß auch von Mill beeinflusst, wenn sie auch eigene Wege geht und sich teilweise in Gegensatz zu Mill stellt.

Auch bei Benno Erdmann (1851—1921) ist die Nachwirkung Mills noch wahrnehmbar („Logik“ I, 2. Aufl., Halle a.S. 1907). Erdmann erklärt zwar ausdrücklich, daß psychologische Untersuchungen etwas völlig anderes seien als die logische Formulierung und Normierung unseres Denkens und die Logik als allgemeine formale normative Wissenschaft wesensverschieden sei von der Psychologie als einer Einzelwissenschaft der Tatsachen des inneren Geschehens, aber psychologische Feststellungen über den Tatbestand unserer Denkvorgänge erscheinen ihm für die Logik notwendig. „Wer die Bedingungen normieren will, unter denen unsere Urteile gültig sind, muß wissen, wie beschaffen unser Urteilen tatsächlich ist.“ „Das Sollen ist kein Sein, aber es ist ein Sollen für das Sein“<sup>1)</sup>. Erdmann gibt daher in seiner Logik und auch sonst in verschiedenen Arbeiten eingehende Untersuchungen zur Psychologie des Denkens, die zweifellos wertvoll sind, dabei sucht er auch in klug abwägender Weise psychologische und logische Betrachtungsweise zu scheiden, aber das gelingt ihm doch nicht in allen Punkten, und die psychologische Tendenz behält bei ihm einen maßgeblichen Einfluß auf die Grundlegung der Logik, der nicht berechtigt ist. Keinesfalls ist Erdmann Vertreter eines groben Psychologismus, der die Logik durch psychologische Begriffe und Methoden überwuchern läßt, aber in dem gewiß nicht verwerflichen Bestreben, positive Beziehungen zwischen Psychologie und Logik zu schaffen, erliegt er doch der Gefahr, die reine logische Problemstellung umzubiegen.

Wie Psychologismus und Logizismus sich nahe berühren können, zeigen die Aufstellungen von Th. Lipps und besonders die Reformversuche Franz Brentanos auf dem Gebiet der Logik. Brentano will durchaus nicht Psychologist in dem Sinne sein, daß er etwa subjektivistisch die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis bestreite, daß er logische Gültigkeit und genetische Notwendigkeit eines Gedankens verwechsle, aber er glaube, daß die Psychologie in der Erkenntnislehre und Logik ein Wort mitzusprechen habe<sup>2)</sup>. Seine Urteilslehre, nach der das Wesen des Urteils in einem Anerkennen und Verwerfen besteht und das Existentialurteil die primäre Form des Urteils darstellt, ist in seinen psychologischen Prinzipien begründet und läßt ihn zu eigenartigen logischen Konsequenzen kommen. Man kann aber auch sagen, daß Brentano logisch-erkenntnistheoretische Gesichtspunkte auf die Psychologie übertrage, wenn er die Urteile eine besondere Klasse psychischer Phänomene sein läßt. Daß

<sup>1)</sup> B. Erdmann, Logik I (2. Aufl., Halle a. S. 1907), S. 30.

<sup>2)</sup> Fr. Brentano, Von der Klassifikation der psych. Phänomene (Leipzig 1911), S. 165 ff.



Brentano in Logik und Psychologie die gleiche logisierend-schematische Betrachtungsweise anwendet, beruht auf dem aristotelisch-scholastischen Grundzug seiner Philosophie. Bei dieser eigenartigen Stellung Brentanos ist es erklärlich, daß an ihn sich gerade eine Richtung der reinen Logik angeschlossen hat, die die Logik zu einer reinen theoretischen Disziplin macht und alle psychologistischen Spuren aus ihr entfernen will. Der scharfsinnige Kritiker des Psychologismus, Edmund Husserl, hat gerade von Brentano nachhaltigen Einfluß erfahren. Auch Meinong hat, wenn er auch mit Brentano in eine erbitterte Fehde geriet, in seinen logisch-erkenntnistheoretischen Ansichten doch mancherlei Berührungspunkte mit ihm.

Während die Gruppe von Logikern und Erkenntnistheoretikern, die mit Brentano in näherer oder ferner Verbindung stehen, trotz ihrer Betonung der nicht-psychologischen apriorischen Gesetzmäßigkeit des Logischen sich im Gegensatz zur kantischen Transzendentalphilosophie befinden, da sie eher an scholastische Tradition anknüpfen, haben andere logisch-erkenntnistheoretische Tendenzen direkte oder indirekte Beziehungen zu Kant und dem nachkantischen Idealismus. Die in den fünfziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts entstandene philosophische Bewegung einer „Rückkehr zu Kant“ trug wesentlich logisch-erkenntnistheoretischen Charakter. Die eigentlichen Neukantianer suchten Kants Lehre systematisch neu zu beleben und seine Erkenntnislehre von psychologischen und metaphysischen Resten zu befreien. Aber auch andere Logiker und Erkenntnistheoretiker haben sich an Kant orientiert, ohne daß sie ihm darum überall oder auch nur in allen wesentlichen Prinzipien folgten.

Einen bedeutsamen Einfluß auf die logisch-erkenntnistheoretischen Bestrebungen der Gegenwart hat von nachkantischen Philosophen noch Hermann Lotze gewonnen. Seine Logik ist zwar auch nicht völlig frei von psychologischen Einschlägen, ja auch bei ihm kann man in einzelnen Punkten Abhängigkeit von Mill annehmen, aber sie hat doch einen prinzipiell antipsychologistischen Zug. Im ersten Teil seiner „Logik“ von 1874 stellt er eine „reine Logik“ auf. Ausdrücklich wehrt er es ab, die Psychologie zur Grundlage der Philosophie zu machen. Die psychologische *quaestio facti* und die logische *quaestio iuris* sucht er scharf zu scheiden. Besonders seine logische Lehre von der „Geltung“ hat in der modernen Logik und Erkenntnistheorie fruchtbare Wirkung ausgeübt. Verschiedenartige philosophische Richtungen in der Gegenwart treffen sich in der Beziehung auf Lotze. Brentano und Husserl haben wesentliche Berührungspunkte mit Lotze, die Windelband-Rickertsche Schule mit ihrer Wertlehre hat Lotzes Lehre vom Gelten in eigener Weise ausgebaut, bei der Marburger Schule des Neukantianismus fehlen An-

knüpfungen an Lotze nicht, aber auch der Realismus Wundts und derjenige Külpes fußt teilweise auf Lotzes logisch-erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gedanken.

## 2. Der psychologisch-erkenntnistheoretische Kantianismus (Neufriesianismus).

Die Auseinandersetzung mit der Psychologie ist eine Hauptaufgabe der logisch-erkenntnistheoretischen Richtung. Wenn eine große Gruppe von Vertretern dieser Richtung sich auf den Namen Kants beruft, so gibt es doch in dieser Gruppe noch mancherlei Unterabteilungen, die sich bekämpfen. Die Berufung auf Kant bedeutet noch nicht die Annahme eines logisch gerichteten transzendentalen Idealismus. Kants Name hat den verschiedensten philosophischen Tendenzen zum Schild dienen müssen.

So gibt es auch eine philosophische Schule der Gegenwart, die nicht auf logisch-idealistische Weiterbildungen der kantischen Lehre, sondern auf eine psychologische Umdeutung der Vernunftkritik sich stützt, der Neufriesianismus. Jakob Friedrich Fries hatte 1807 eine „Neue Kritik der Vernunft“ veröffentlicht. Wohl gibt es nach Fries apriorische Gesetzmäßigkeiten, so wie sie Kant gefunden hat, aber das Apriori läßt sich nicht selbst auf apriorischem Wege beweisen, sondern es wird nur durch geistige Selbstbeobachtung in innerer Erfahrung festgestellt. Fries hält darum die Anwendung psychologischer Methode in der Vernunftkritik für notwendig.

Die Friessche Schule ist auf erkenntnistheoretischem wie auf ethischem Gebiet durch Leonard Nelson (geb. 1882) erneuert worden. In zahlreichen Schriften hat er seinen Standpunkt verfochten. Scharf wendet er sich besonders gegen die ganze Erkenntnistheorie und sucht deren Unmöglichkeit aufzudecken („Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie“ 1904, „Über das sogenannte Erkenntnisproblem“ 1908, „Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie“ 1911 — alle drei in den Abhandlungen der Friesschen Schule, Neue Folge, Band 1—3). Eine Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis, so behauptet Nelson, ist unmöglich, denn es läßt sich kein Kriterium ausfindig machen, das über die Gültigkeit entschiede. Wäre nämlich das Kriterium selbst eine Erkenntnis, so müßte es problematisch bleiben, da ja zunächst an der Gültigkeit der Erkenntnis gezweifelt werden soll. Wäre es aber nicht eine Erkenntnis, so müßte es erst Gegenstand der Erkenntnis werden, und für diese notwendige Erkenntnis des Kriteriums wäre die Gültigkeit wieder problematisch<sup>1)</sup>. Nelson faßt aber die Aufgabe der Erkenntnis-

<sup>1)</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz „Zur Kritik der Erkenntnistheorie“ (Zeitschr. für Phil. und phil. Kr., Band 149, S. 86 ff.) und mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920) S. 69 ff.

theorie von vornherein zu eng, wenn er dieses dogmatische Vorurteil in ihr findet und daraus ohne weiteres auf die Unmöglichkeit aller Erkenntnistheorie schließt. Denn tatsächlich kann die Erkenntnistheorie gar nicht einen „Beweis“ ihrer Prinzipien in derselben Weise geben wollen, wie sie aus allgemeinen Sätzen durch einen Syllogismus eine Einzelwahrheit feststellt. Schon Lotze hat es einen unvermeidlichen Zirkel genannt, daß „unsere Erkenntnis sich die Grenzen ihrer Kompetenz selbst zu bestimmen hat“, und meint, man müsse diesen Zirkel nur „reinlich begehen, indem man zuerst festzustellen versuche, „was Erkenntnis ihrem allgemeinsten Begriff nach bedeuten kann und welches Verhältnis zwischen einem erkennenden Subjekt und dem Objekt seiner Erkenntnis in Gemäßheit der noch allgemeineren Vorstellungen denkbar ist, nach welchen wir die Einwirkung jedes beliebigen Elementes auf jedes zweite zu denken haben“<sup>1)</sup>. So kann die Erkenntnistheorie sich gewiß mit einer Aufweisung der immanenten Widerspruchslosigkeit ihrer Prinzipien begnügen, und es ist kein fehlerhafter Zirkel, wenn sie die logische Gültigkeit dieser Prinzipien voraussetzt.

Nelson zieht aber aus der behaupteten Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie gleich wichtige Folgerungen zugunsten einer psychologischen Vernunftkritik. Es gibt nach ihm drei Arten der Begründung: 1. die Begründung durch Beweis, die sich nur auf mittelbare Urteile bezieht und die Grundsätze voraussetzt, 2. die Begründung durch Demonstration, d. h. Aufzeigung der zugrundeliegenden Anschauung bei empirischen und mathematischen Wissenschaften, 3. die Begründung durch Deduktion, d. h. Aufweisung von metaphysischen Grundsätzen. Nun behauptet Nelson mit Fries, daß die philosophische Kritik bei der Deduktion „nur psychologisch verfahren könne, d. h. selbst Wissenschaft aus innerer Erfahrung sei“<sup>2)</sup>. Hier wird man widersprechen, denn es ist nicht einzusehen, warum diese Methode gerade eine psychologische sein müßte und nicht auch eine logisch-erkenntnistheoretische sein könnte. Psychologie im Fries-Nelsonschen Sinn ist allerdings auch nicht die übliche Psychologie, und die Anwendung der psychologischen Methode bei der Deduktion hängt von der Annahme einer nicht-sinnlichen unmittelbaren Erkenntnis ab, in der uns der Erkenntnisgrund der deduzierbaren Urteile gegeben sei. In der unmittelbaren Erkenntnis liegt nach Nelson zuletzt der Grund alles Denkens, „und die Wahrheit aller Urteile besteht in ihrer Übereinstimmung mit dieser unmittelbaren Erkenntnis“. Nelson meint, über die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis könne „kein Streit sein,

<sup>1)</sup> Herm. Lotze, Logik (herausg. von G. Misch, Philos. Bibl., Band 141, Leipzig 1912), § 322, S. 525.

<sup>2)</sup> L. Nelson, Die kritische Methode und das Verhältnis der Psychologie zur Philosophie (Abh. d. Friesschen Schule NF I, 1, Göttingen 1904), S. 18 f.

sondern nur darüber, welches die unmittelbare Erkenntnis sei“<sup>1)</sup>. Aber wenn man die Erkenntnis logisch-erkenntnistheoretisch versteht, dann wird man nicht zur Annahme einer besonderen psychologischen Art nicht-sinnlicher, unmittelbarer Erkenntnis gelangen, sondern da wird man die Frage nach dem System der Erkenntnis aufwerfen und in der systematischen Gültigkeit die Wahrheit finden.

Nelson hält die Frage nach dem Grund der Möglichkeit metaphysischer Urteile für ein psychologisches Problem und glaubt, daß „nur durch eine gründliche empirisch-psychologische Bearbeitung dieses Problems die immer wiederkehrenden Irrtümer vermieden werden können, die bisher eine einhellige und planvolle wissenschaftliche Arbeit im Gebiete der Metaphysik unmöglich gemacht haben“<sup>2)</sup>. Mittels der psychologischen Deduktion hofft er, „das quid iuris des Bewußtseins durch das quid facti der Vernunft entscheiden zu können“<sup>3)</sup>. Das aber ist doch Psychologismus, auch wenn Deduktion nach Nelsonscher Terminologie nicht Beweis bedeuten soll. Eine solche psychologische Deduktion würde gerade den logisch-erkenntnistheoretischen Sinn der Prinzipien zerstören, man käme damit nie zur Aufweisung von „Grundsätzen“, sondern nur zur Aufweisung irgendwelcher psychischer Akte, die aber als solche gar keine logische Bedeutung hätten. Der Versuch, das quid iuris durch das quid facti entscheiden zu wollen, ist hoffnungslos und beruht auf psychologischer Grundanschauung. Das wird auch dadurch nicht gebessert, daß Nelson die Kritik, die es mit der psychologischen Deduktion der metaphysischen Urteile zu tun habe, unterscheidet von dem metaphysischen System der synthetischen Urteile a priori, das durch eine regressive, abstrahierende Methode gewonnen wird, denn die Kritik kann tatsächlich gar nicht bloße „Propädeutik“ sein, sondern wird maßgebend für das System, — oder aber sie ist überflüssig.

Über diese Kritik der Erkenntnistheorie hinaus erstrebt Nelson auf der Grundlage der Friesschen Lehre des Selbstvertrauens der Vernunft eine Reformation der ganzen Philosophie und des Lebens. Besonders auf dem Gebiet der Ethik hat er seine Ansichten weiter ausgebaut („Die kritische Ethik bei Kant, Schiller und Fries“, Göttingen 1914, Abh. der Friesschen Schule NF IV, 3; „Ethische Methodenlehre“, Leipzig 1915, „Vorlesungen über die Grundfragen der Ethik“ 1, Leipzig 1917). Unter die Ethik rechnet er auch Pädagogik, Rechtslehre und Politik. Bei der Aufstellung der Ethik als Wissenschaft geht er in derselben Weise vor wie bei seiner „Vernunftkritik“. Wie die Erkenntnistheorie, so wird natürlich auch die erkenntnistheoretische Ethik verworfen, weil sie fälschlicher-

<sup>1)</sup> L. Nelson, Die kritische Methode, S. 24.

<sup>2)</sup> L. Nelson, Die kritische Methode, S. 53.

<sup>3)</sup> L. Nelson, Die kritische Methode, S. 26.

weise nach dem Kriterium der Gültigkeit der ethischen Erkenntnis frage und die unmittelbare Erkenntnis außer acht lasse. Nur durch eine Deduktion der ethischen Urteile auf unmittelbare rationale ethische Erkenntnis werde eine wissenschaftliche Begründung der Ethik möglich. Durch diese Deduktion, die wieder einen psychologischen Charakter hat, werden die ethischen Urteile zurückgeführt auf ein unmittelbares, weder reflektiertes noch intuitives, sondern diskursives Interesse, und daraus wird der Grundsatz von der Gleichung der Würde der Personen gewonnen. Nelson behauptet den rationalen, nicht-intuitiven, synthetischen, diskursiven Charakter der sittlichen Erkenntnis. Seine ethischen Lehren stehen und fallen natürlich mit seinen allgemeinen Lehren über die Erkenntniskritik.

Die Neufriessche Schule, deren Haupt Nelson ist, hat mancherlei Anhänger, die größtenteils an den Abhandlungen der Friesschen Schule mitgearbeitet haben, so gehören zu ihr der Mathematiker Gerhard Hessenberg und der Religionsphilosoph Rudolf Otto („Kantisch-Friessche Religionsphilosophie“, Göttingen 1909, „Das Heilige“, Breslau 1917).

### 3. Der kritisch-metaphysische Kantianismus (O. Liebmann, Joh. Volkelt).

Die Friessche Schule mit ihrer psychologischen Vernunftkritik versucht eine Umdeutung der kantischen Philosophie, eine Umdeutung, die aber schweren Bedenken unterliegt und zu einem Psychologismus führen muß. Sie schließt sich daher im Grunde doch nicht an die eigentlich kantische Lehre an, sondern glaubt in Fries den Vollender des Kantianismus sehen zu können. Die Kantbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dagegen wollte direkt auf Kant zurückgehen und suchte in der Transzendentalphilosophie logisch-erkenntnistheoretische Schulung. Verschiedene Gruppen unterscheiden sich auch da noch nach der Art, wie sie Kant interpretieren. Eine Gruppe z. B. hat versucht, unter Anknüpfung an Kants Erkenntniskritik zu einer kritischen Metaphysik zu gelangen, welche die Fehler der großen metaphysischen Systeme des nachkantischen Idealismus vermied.

Otto Liebmann (1840—1912) war es, der mit jugendlichem Feuer in seiner Streitschrift „Kant und die Epigonen“ (Stuttgart 1865, neue Ausgabe in den Neudrucken der Kantgesellschaft Bd. II, Berlin 1912), die Wiederherstellung des echten Kant gegenüber dem inkonsequenten forderte. Als Hauptfehler Kants erschien ihm die Annahme des Dings an sich, aber bei den Fortsetzern Kants, bei Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Fries und Schopenhauer fand er keine Korrektur Kants. Und so erklärte er mit Nachdruck: „Also muß auf Kant zurückgegangen

werden!“ Dabei sollte es sich natürlich nicht um ein bloß historisches Verständnis der kantischen Lehre handeln, sondern um ihre systematische Fruchtbarmachung. Eine Verbesserung Kants, eine Befreiung von dogmatischen Resten aus seiner Transzendentalphilosophie war dabei ohne weiteres verlangt.

Wenn Liebmann Kants Annahme eines Dinges an sich als den verfehlten „Versuch des abstrakten Intellekts, auf eine unbeantwortliche Frage einen Begriff als transzendente Antwort zu finden“, bezeichnete und wenn er darin eine Inkonsequenz Kants gegen die eigenen Prinzipien sah, so wollte er mit der geforderten Beseitigung des Dings an sich keineswegs alle Metaphysik verbannen. Die dogmatische Metaphysik, die eine apodiktische Wissenschaft vom Wesen der Dinge sein will, lehnt er mit Kant entschieden ab, aber er hält fest an der Möglichkeit einer kritischen Metaphysik, die innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft bleibt und eine strenge Erörterung der menschlichen Hypothesen oder Vermutungen über das Wesen der Dinge liefert, ja diese kritische Metaphysik erscheint ihm als „eine logische Verstandespflicht“<sup>1)</sup>.

Seine eigenen systematischen Ansichten hat Liebmann hauptsächlich niedergelegt in den Schriften „Zur Analysis der Wirklichkeit“ (Straßburg 1876, 4. Aufl. 1911), „Die Klimax der Theorien“ (Straßburg 1884, Neudruck 1914), „Gedanken und Tatsachen“ (2 Bände, Straßburg 1899—1904, I. Band in zweiter Aufl. 1904).

Liebmanns kritische Metaphysik will auf dem Boden der Transzendentalphilosophie stehen, nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist der kantischen Lehre beruft sie sich. Die Metaphysik hat die Gegensätze, Widersprüche und Antinomien, die in unserem wissenschaftlichen Denken sich finden, aufzulösen. Als Urgegensatz, der die ganze Wirklichkeit durchzieht, erscheint der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt, Erkennendem und Erkanntem, Ich und Nicht-Ich. Die beiden Glieder stehen in einer notwendigen, unauflösbaren Korrelativität, ohne die fundamentale Beziehung zwischen Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt gibt es kein Weltall. „Wo Bewußtsein ist, da ist auch Bewußtseinsinhalt; sowie auch umgekehrt, wo Bewußtseinsinhalt ist, da ist auch Bewußtsein“. Damit vertritt Liebmann den Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz, aber er läßt auch ein transzendentes Unbedingtes gelten, ein geheimnisvolles Etwas, das „allem Erkennen, Wissen und Bewußtsein bereits vorangeht, also jenseits des Erkennens und Bewußtseins gelegen ist“<sup>2)</sup>. Das metaphysische Substrat können wir nicht erfassen. Liebmann verfällt aber nicht etwa in einen empiristischen Subjektivismus. Das Subjekt, das Ich im transzendental-philosophischen Sinn ist nicht das individuelle Ich, welches einen Gegenstand der Psychologie bildet, sondern das transzendente

<sup>1)</sup> O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen (II. Band, Straßburg 1904), S. 113.

<sup>2)</sup> O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen (II. Band, Straßburg 1904), S. 105.

Ich oder „das typische Bewußtseinssubjekt der menschlichen Gattungsintelligenz“, das die Grundbedingung der ganzen empirischen Welt darstellt<sup>1)</sup>. Damit ist das transzendente Ich zwar keine reine logische Voraussetzung, sondern es ist als menschliches Gattungssich gefaßt, — eine Auffassung, die über die logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung bei Kant doch hinausgeht. Es kommt hiedurch ein anthropozentrischer Zug in Liebmanns Metaphysik hinein, aber dieser Anthropologismus führt bei ihm nicht zu einem Relativismus. In der Annahme apriorischer Gesetzmäßigkeiten der Erkenntnis ist er mit Kant einig, und das Apriori hat für ihn nicht bloß individuell-psychologische, sondern metakosmische Bedeutung.

Nun muß aber auch, wenn Naturwissenschaft möglich sein soll, in der Natur eine Gesetzmäßigkeit herrschen, die der Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis korrespondiert. Es ist nach Liebmann eine notwendige metaphysische Voraussetzung, daß der Logik der Gedanken eine „Logik der Tatsachen“ entspricht, „dergestalt, daß die Natur gezwungen ist, dasjenige wirklich geschehen zu lassen, was auf subjektiver Seite durch richtige Schlüsse aus richtigen Prämissen geschlossen ist“<sup>2)</sup>. Wir machen die Voraussetzung der Allgemeingültigkeit des Kausalitätsprinzips, weil es für uns ein „unentbehrliches wissenschaftliches Postulat“ ist, ohne dessen Voraussetzung Erfahrungswissenschaft nicht möglich ist. Und da diese Voraussetzung nie durch Tatsachen widerlegt worden ist, können wir, indem wir sie zugrundelegen, eine Gesetzmäßigkeit in der Natur von höchsten Prinzipien bis zu Einzelheiten annehmen, derart, daß „jedes beliebige Naturereignis, jede Veränderung eines empirischen Objekts als reale Konklusion eines objektiven Schlusses aufgefaßt werden kann, dessen Major das Naturgesetz, dessen Minor der unmittelbar vorangegangene Zustand des Objektes ist“<sup>3)</sup>. Einer absoluten, zeitlosen Weltintelligenz, deren Möglichkeit Liebmann offen läßt, wäre der ganze unendliche „Weltprozeß bis in seine kleinsten Einzelheiten hinein als Weltlogik sub specie aeternitatis gegeben“<sup>4)</sup>, die Logik der Tatsachen, die wir Menschen nur fragmentarisch einsehen, wäre dann vollendet in der objektiven Weltvernunft. Das Prinzip der Kausalität ist nicht die einzige unentbehrliche Möglichkeitsbedingung der Erfahrungswissenschaft, sondern es gibt noch mehr solcher Voraussetzungen, Liebmann nennt sie „die theoretischen Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft“ (außer dem Prinzip der Kausalität das der realen Identität, das der Kontinuität der Existenz und das der Kontinuität des Geschehens). Sie sind der „Weltkitt“, ohne sie wäre Erfahrung ein formloser Staub.

<sup>1)</sup> O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen II, S. 51.

<sup>2)</sup> O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen II, S. 139.

<sup>3)</sup> O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen I (2. Aufl.), S. 153.

<sup>4)</sup> O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit (4. Aufl., Straßburg 1911), S. 205.



Auf dem Wege seiner kritischen Metaphysik hält Liebmann auch eine Versöhnung der mechanischen und der teleologischen Naturauffassung für möglich in ähnlicher Weise, wie es Kant in der Kritik der Urteils-kraft angedeutet hat. Wohl ist ihm die Idee des vollendeten Natur-mechanismus innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft ein not-wendiges Verstandespostulat, das sich aus dem Prinzip der Kausalität ergibt. Auch die zweckmäßigen Naturerscheinungen müssen sich dieser Idee unterwerfen. Mit diesem Postulat aber widerstreitet nach Liebmann keineswegs „die teleologische Idee der Naturtechnik“, denn der Kausal-zusammenhang (nexus effectivus) und der Zweckzusammenhang (nexus finalis) können sich decken wie bei einem menschlichen Kunstprodukt. So ist es „kein Widerspruch, wenn man ebendieselbe Welt, die sich mit kausaler Notwendigkeit in der Zeit abwickelt, sich nach dem Plane einer Urintelligenz abwickeln läßt; einer Urintelligenz, von welcher die Naturkräfte und Gesetze geradeso statuiert sind, daß eben dieser (von ihr angestrebte) Weltprozeß sich vollziehen muß“<sup>1)</sup>. Damit erhält die mechanische wie die teleologische Betrachtungsweise ihr Recht. In der organischen Natur besonders erscheint die Annahme einer Zweckmäßig-keit erforderlich, ohne daß darum die mechanische Kausalität ausge-schaltet wäre. Darwinismus und Platonismus können ungestört neben-einander bestehen. Ja, Liebmann meint, „der vollkommenste Mechaniker wäre zugleich der vollkommenste Teleolog“<sup>2)</sup>. Durch eine solche Ver-söhnung von Mechanismus und Teleologie, wie sie Liebmann erstrebt, wäre also das Verfahren der mechanischen Naturwissenschaft nicht ein-geschränkt und doch eine teleologische Betrachtungsweise möglich ge-macht. Allerdings, diese teleologische Betrachtungsweise wäre doch eine metaphysische, und sie müßte nicht etwa bloß hier und da Zweckmäßig-keiten finden, sondern alles in der Welt als zweckmäßig erklären. Aber eine andere Frage ist doch, wieweit erfahrungswissenschaftlich eine teleo-logische Betrachtung anzunehmen ist, ob von dieser metaphysischen Teleologie aus z. B. eine vitalistische Erklärung des organischen Lebens gegeben ist. An und für sich brauchte bei dieser Auffassung der Teleo-logie eine mechanistische Erklärung des Organismus nicht ausgeschlossen zu sein, ja müßte sie nach dem Verstandespostulat des vollendeten Natur-mechanismus gefordert sein. So weit scheint Liebmann aber nicht zu gehen, denn er betont ausdrücklich, daß der Begriff des Organismus ohne den Gedanken des Zweckes unfäßbar sei, scheint also hier der teleologischen Betrachtungsweise doch einen Vorzug zu geben und sie auch für empirisch-naturwissenschaftliche Erklärung zuzulassen.

<sup>1)</sup> O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit (4. Aufl.), S. 394.

<sup>2)</sup> O. Liebmann, Gedanken und Tatsachen I, S. 273.

Auch eine Wertlehre sucht Liebmann aufzustellen. Er läßt den Wert keine Eigenschaft von Objekten, sondern eine Relation zum urteilenden Subjekt sein, will aber damit doch keineswegs zu einem Subjektivismus und Relativismus gelangen. Vielmehr wenn er auch auf die Veränderlichkeit, die zeitliche und örtliche Bedingtheit der ethischen und ästhetischen Begriffe hinweist, so läßt er doch auch höchste, ewige Normalgesetze der Ethik und der Ästhetik gelten. Die Wirklichkeit ist ihm eben „kein einfacher, sich gleichbleibender Ausdruck der Gesetze, sondern das veränderliche Produkt ewiger Gesetze und wechselnder Spezialbedingungen“<sup>1)</sup>. Als höchste Werte bezeichnet Liebmann Vernunft und Liebe, und ihnen gesteht er eine Beziehung zu dem metaphysischen unbekannten Wesen der Welt zu.

Liebmann ist der Vertreter eines metaphysischen an Kant orientierten Idealismus, aber dieser kantische Idealismus braucht ja die empirische Realität nicht anzugreifen, und so versichert Liebmann ausdrücklich, daß Idealismus und Realismus gar nicht in einem absoluten, sondern nur in einem relativen Gegensatz stünden und mancherlei Abstufungen dabei möglich wären<sup>2)</sup>. Allerdings ein dogmatischer naiver Realismus muß abgelehnt werden.

In anregender und tiefdringender Weise hat Liebmann auf kantischer Grundlage eine Fülle von philosophischen Problemen erörtert, ohne daß er darum ein abgeschlossenes System darböte. Er hat mit seiner Denkweise auf mehrere moderne Philosophen gewirkt, die aber zum Teil ganz selbständige Wege gegangen sind; so begegnen sich mit manchen seiner Gedankengänge Bruno Bauch und in ganz anderer Weise Hans Driesch. Auch der Metaphysiker Franz Erhardt (geb. 1864) hat Anregungen durch Liebmann erhalten.

Eine selbständige realistische Metaphysik verbunden mit Prinzipien der kantischen Erkenntnislehre vertritt Erich Adickes (geb. 1866), der hauptsächlich als gründlicher Kantphilologe bekannt geworden ist.

Wenn Otto Liebmann als Kantianer zu bezeichnen ist, sofern er den Geist des echten Kant zu erfassen sucht und auf der Erkenntniskritik der Transzendentalphilosophie seine kritische Metaphysik aufbaut, so ist Johannes Volkelt (geb. 1848) schon weniger dem eigentlichen Kantianismus zuzurechnen, obwohl auch er Erkenntniskritik mit Metaphysik verbindet. Volkelt wurzelt viel mehr als Liebmann in der nachkantischen Philosophie. Einflüsse, besonders von Hegel, weiter auch von Fichte, von Schopenhauer und Ed. v. Hartmann lassen sich bei ihm feststellen.

<sup>1)</sup> O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit (4. Aufl.), S. 589.

<sup>2)</sup> O. Liebmann, Zur Anal. d. Wirklichk., S. 33, Ged. u. Tatsachen II, S. 96.

Volkelt hat „Immanuel Kants Erkenntnistheorie“ analysiert (Leipzig 1879) und eine Darstellung von „Arthur Schopenhauer“ geliefert (Stuttgart 1900). Seine eigenen erkenntnistheoretischen Ansichten entwickelt er in den Schriften „Erfahrung und Denken“ (Hamburg und Leipzig 1886), „Die Quellen der menschlichen Gewißheit“ (München 1906), „Gewißheit und Wahrheit“ (München 1918). Mehrere Schriften und Aufsätze behandeln ästhetische Probleme, sein „System der Ästhetik“ erschien in 3 Bänden München 1905–1914.

Volkelts Erkenntnistheorie behandelt als Grundproblem die Frage nach den Gewißheitsquellen der Erkenntnis. Er wendet sich dabei ebenso sehr gegen den Positivismus von Hume bis Mach, für den alle Gewißheit auf bloßer Erfahrung beruht, wie gegen die rationalistische Metaphysik von Platon bis Hegel, für die das Denken allein Quelle der Erkenntnis ist. Der Standpunkt Volkelts ist ein vermittelnder, dualistischer Standpunkt: es gibt zwei hauptsächliche Gewißheitsquellen, die eine ist die der „reinen Erfahrung“ oder der Selbstgewißheit des Bewußtseins, die andere ist die der logischen Denknöwendigkeit. Die transzendente Erkenntnislehre gräbt nach Volkelt nicht tief genug, wenn sie die Wahrheit der Wissenschaft voraussetze, ja sie gehe in einen Dogmatismus der uneingeschränkt apriorischen Erkenntnis über. Es müsse die Geltung der transzendentalen Voraussetzung selbst auf ihren Gewißheitsursprung hin geprüft werden. Eine „voraussetzungslose Erkenntnistheorie“ will Volkelt aufstellen, sein Ausgangspunkt ist daher die bedingungslose Selbstvidenz, die weder schon in der Form einer allgemeingültigen noch in der einer seinsgültigen Erkenntnis gegeben ist, also eben noch kein eigentliches Erkennen darstellt. Der Anspruch des Erkennens auf Gültigkeit läßt sich nach Volkelt nicht beweisen, denn jeder Beweis setzt diese Gültigkeit des Erkennens bereits voraus, nur durch eine Besinnung auf die Gewißheitsquellen ließe sich die Möglichkeit der Erkenntnis einer Prüfung unterziehen. Dann muß die Erkenntnistheorie zu einer Theorie der Gewißheit werden, ihre Methode ist die der Selbstbesinnung, sie muß ausgehen von dem Erleben des Erkennens. „Das Reich der objektiven Wahrheit“, so meint Volkelt, „läßt sich von der Erkenntnistheorie nicht anders als mittels einer subjektivistischen Grundhaltung erobern. Der Weg führt von der Gewißheit zur Wahrheit“<sup>1)</sup>.

Volkelt will damit die Erkenntnistheorie nicht abhängig von der Psychologie machen, wenn er auch eine „immanent-psychologische Seite“ seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen zugesteht. Er glaubt, daß sich die erkenntnistheoretische Selbstbesinnung doch auf den gemeinten Geltungscharakter beziehe, unterscheide sie sich als überpsychologisch von dem bloßen psychologischen Selbstnnein. Aber Volkelt will doch die Selbstgewißheit als eine unbezweifelbare Tatsache hinstellen und die Entstehung der Geltung aus ihr begreiflich machen. Damit handelt es sich

<sup>1)</sup> Joh. Volkelt, Gewißheit und Wahrheit (München 1918), S. 30.

keineswegs um die logische Geltungsfrage, sondern um die psychische oder metaphysische Faktizität der Geltung. Wenn Volkelt meint, der Erkenntnistheoretiker berücksichtige im Unterschied von dem Psychologen die *quaestio iuris*, so führt er doch tatsächlich durch die Berufung auf die unmittelbare Selbstevidenz die *quaestio iuris* auf die *quaestio facti* zurück und verkehrt damit den Sinn der autonomen logischen Geltung. Volkelts Ausgangspunkt ist psychologistisch, seine Erkenntnistheorie ist nicht, wie er meint, voraussetzungslos im logisch-systematischen Sinn. Die Wahrheit als logische Gültigkeit läßt sich gar nicht irgendwie aus einer „Gewißheit“ ableiten, denn auch diese Gewißheit würde logisch genommen nur auf der Voraussetzung der logischen Gültigkeit beruhen können, und diese logische Gültigkeit könnte nur innerhalb des Systems der logischen Beziehungen selbst begründet sein, nicht aber von einem außerlogischen Faktum aus abgeleitet werden. Die unbedingte Selbstevidenz wäre entweder empirisches Faktum und dann psychologisch beschreibbar, aus einem Faktum aber lassen sich nur andere Fakta ihrer Entstehung nach ableiten, aber es läßt sich daraus keine logische Geltung begründen; oder die unbedingte Selbstevidenz ist fiktiv oder metaphysisch-mystisch, — dann liegt sie außerhalb des logisch-erkenntnistheoretischen Standpunktes. Die Selbstgewißheit kann daher gar nicht den Ausgangspunkt der „Erkenntnistheorie“ bilden, wenn diese auf das Problem der logischen Geltung gerichtet sein soll.

Durch seinen falschen Ausgangspunkt stößt Volkelt an unüberwindliche Schwierigkeiten, wenn er versucht, die logische Gültigkeit zu erklären. Die Selbstgewißheit kann natürlich nur „intrasubjektiv“ sein, sie führt nur auf eine unmittelbare Erfahrung des subjektiven Bewußtseins, die noch keine Gesetzmäßigkeit aufweist. Dann erwächst aber die Forderung, auch zu transsubjektiver Geltung zu kommen. Dazu muß Volkelt als zweite Gewißheitsquelle die der Denknötwendigkeit oder der sachlichen Notwendigkeit einführen, erst sie garantiert objektive, wissenschaftliche Gültigkeit, erst sie richtet sich auf Transsubjektives. Man sollte meinen, daß damit nun die prinzipiell andere, logische Problemstellung erfaßt wäre, aber das ist tatsächlich bei Volkelt nicht so, denn auch die unerfahrbare Denknötwendigkeit wird für ihn zunächst in der Form der Selbstgewißheit gewiß, so daß die Selbstgewißheit immer die unmittelbare Seite der Denknötwendigkeit darstellt, d. h. aber doch, daß die logische Geltung nie in ihrer reinen Geltung, sondern immer in einer Umkleidung von Psychologischem betrachtet wird.

Das Denken, sofern es auf gesetzmäßigen Zusammenhang geht, also den Anspruch auf Denknötwendigkeit macht, erschließt nach Volkelt das unerfahrbare Transsubjektive. Aber diese notwendige Beziehung auf Unerfahrbares und Transsubjektives hat das Denken doch nur, wenn man

von der Volkelt'schen Voraussetzung der unmittelbaren Erfahrung der Selbstgewißheit ausgeht. Jedes Seinsurteil ist, wie Volkelt lehrt, auf ein Mindestmaß von sachlichem Zusammenhang bezogen, der in ihm implizite mitgemeint ist, das „transsubjektive Minimum“. Zum transsubjektiven Minimum gehört 1. die Annahme anderer Bewußtseine d. h. die Überwindung des Solipsismus, 2. das beharrende Bestehen transsubjektiver Wesenheiten, 3. die gesetzmäßige Ordnung des Transsubjektiven und 4. die Einmaligkeit der Sinneswelt. Diese Lehre vom transsubjektiven Minimum ist auch eben durch den eigentümlichen Ausgangspunkt Volkelt's bedingt. Die Mischung psychologischer und logischer Betrachtungsweise führt da zu einem Existentialismus. Nur vom empirisch-psychologischen Standpunkt aus kann der Gegenstand des psychischen Denkakts als außerhalb existierend aufgefaßt werden. In logischer Hinsicht aber handelt es sich gar nicht um die Frage, ob der Gegenstand innerhalb oder außerhalb existiert, ob ein oder mehrere psychische Bewußtseinssubjekte da sind, ob „transsubjektive Wesenheiten“ als beharrende bestehen, sondern da handelt es sich nur um die gemeinten logischen Gegenstände. Volkelt wirft bei der Redeweise vom transsubjektiven Minimum den gemeinten logischen Gegenstand und das existierende Ding zusammen. Wenn er durch sein Ausgehen von der Selbstgewißheit einen Übergang vom Sein zum Gelten gewinnen will, so ist das ein unmögliches Ziel, denn vom Sein gelange ich nicht zur rein logischen Geltung, wohl aber läßt sich unter Voraussetzung der logischen Gültigkeit der Erkenntnis der Geltungszusammenhang des Seienden begreifen.

Die Annahme eines unerfahrbaren Transsubjektiven, das mit dem Denken gegeben ist, führt Volkelt von der Erkenntnistheorie weiter zur Metaphysik. Wenn alle Erfahrungswissenschaften durch die Setzung des Transsubjektiven die unmittelbare Erfahrung überschreiten, so geht die Metaphysik in dieser Richtung nur weiter, sie sucht tiefer in das Reich des Unerfahrbaren hineinzudringen, weist also nicht etwa eine prinzipiell neue Art der Erkenntnis auf. In den Erfahrungswissenschaften wird nach Volkelt nur ein „Transsubjektives erster Ordnung“ angenommen, das „gerade so viel Unerfahrbares“ umfaßt, „als nötig ist, um eine durchgängige kausale Ordnung des Gegebenen begreiflich zu machen“. Aber mit diesem Transsubjektiven erster Ordnung ist das Denken nicht befriedigt, denn in diesem liegen neue Aufgaben, die sich „auf immer zunehmende Einheit, auf abschließende Prinzipien, auf das Unbedingte und Unendliche“ richten, so daß ein „Transsubjektives zweiter Ordnung“ entsteht, das als das eigentliche Wesen der Dinge gelten muß und auf das sich die Metaphysik bezieht<sup>1)</sup>. Allerdings kann die Metaphysik infolge

<sup>1)</sup> Joh. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit (München 1906), S. 99.

ihrer größeren Entfernung von der Erfahrung nicht mehr streng beweisend verfahren, sondern sie bietet nur wegweisende, aussichteröffnende Hypothesen und Postulate, die die Richtung des Denkens weiterverfolgen, aber letzten Endes für uns unvollziehbar sind, weil wir das aufgegebenes Ziel nicht erreichen können. Ja, wir gelangen bei dem Versuch des Zuendedenkens schließlich zu Unbegreiflichkeiten, zu Weltgeheimnissen, die wir anerkennen müssen. Das metaphysische Sein liegt über unserem Denken. Es kann sich unserem Denken entziehen 1. in der Form des völlig Ungewissen bei metaphysischen Fragen, in denen eine logische Entscheidung nicht möglich ist (so bei der Frage der persönlichen Unsterblichkeit), 2. in der Form des Übervernünftigen, das für unser beschränktes Denken Unbegreiflichkeiten und Widersprüche aufweist, die aber unserer Ansicht nach für das vollkommene Denken einer Übervernunft verschwinden würden, und 3. in der Form des Irrationalen, das ein schlechtweg Andersartiges zu Denken und Vernunft bedeutet<sup>1)</sup>.

Mit seiner Metaphysik geht Volkelt schon über die Wissenschaftlichkeit hinaus, wenn er diese Metaphysik auch noch als Wissenschaft bezeichnen will. Neben den Gewißheitsquellen, aus denen die Wissenschaft schöpft, gibt es für ihn noch andere Gewißheitsformen, so besonders die Arten von intuitiver Gewißheit, bei denen uns ein Transsubjektives nicht logisch, sondern unmittelbar gefühlsmäßig gewiß wird. Die intuitiven Formen der Gewißheit sind nach Volkelt: die moralische, die religiöse, die ästhetische, die vitalistische und die naiv-realistische Gewißheit. Wenn die Philosophie auf die intuitiven Gewißheitsbedürfnisse Rücksicht nimmt, dann wird sie zur Lebensphilosophie, die sich auf den Glauben stützt und nach Volkelt eine notwendige Ergänzung der wissenschaftlichen Philosophie bildet.

Volkelts vermittelnde Stellung zeigt sich auch hier. Während man vom logisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt aus meist zur Ablehnung einer unwissenschaftlichen Lebensphilosophie gelangt, will Volkelt auch sie zu Recht kommen lassen. Aber eine solche dualistische Auffassung der Philosophie läßt sich systematisch nicht rechtfertigen<sup>2)</sup>.

Am meisten hat Volkelt die Ästhetik selbständig ausgebildet. Mit großer Sachkenntnis geht er ästhetischen Fragen bis ins Einzelne nach. Seine Ästhetik ist wesentlich psychologisch gerichtet und läuft in eine „Metaphysik der Ästhetik“ aus, da er den ästhetischen Wert als Selbstwert nur metaphysisch begründen kann. Als die vier ästhetischen Wertfaktoren bezeichnet er: gefühlsbeseeltes Anschauen, menschlich bedeutungsvolle Ausgestaltung des Gehalts, Gemütsstimmung der willen- und stoff-

<sup>1)</sup> Joh. Volkelt, Die Quellen der menschlichen Gewißheit, S. 111.

<sup>2)</sup> Vgl. meinen Vortrag „Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften“ (Halle 1919).



losen Beschaulichkeit, organisch einheitliches Gliedern des Gegenstandes. Das ästhetische Erleben besteht in dem „Erleben einer zielvoll zusammengehörigen Einheit“. Der ästhetische Wert stellt eine wesentliche Seite des absoluten metaphysischen Wertes dar, als dessen andere Seiten die Selbstwerte des Denkens, Fühlens und Wollens erscheinen. So feinsinnig die psychologischen und metaphysischen Betrachtungen Volkelts zur Ästhetik sind und so reiches Material sie darbieten, so sind damit noch nicht die systematischen Prinzipien der Ästhetik als selbständiger philosophischer Wissenschaft aufgewiesen, und die Eigengesetzlichkeit der ästhetischen Gegenstände ist damit nicht begründet. Der Mangel einer reinen logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung offenbart sich auch in der Ästhetik von Volkelt. Wie sich in seine Erkenntnistheorie psychologische und metaphysische Gesichtspunkte eindrängen, so spielen sie noch mehr in der Ästhetik eine Rolle.

#### 4. Der logische Realismus (A. Riehl).

Otto Liebmann und Volkelt suchen im Anschluß an Kant zu einer kritischen Metaphysik zu gelangen. Liebmann glaubt dabei den Geist der Transzendentalphilosophie voll zu wahren, Volkelt dagegen entfernt sich auch in logisch-erkenntnistheoretischer Hinsicht doch stark von Kant und berührt sich mehr mit nachkantischer Metaphysik. Nun gibt es aber auch Interpretationen der kantischen Philosophie, welche die metaphysischen Momente bei Kant möglichst zu eliminieren suchen, und zwar kann man auch das wieder auf dem Wege eines Realismus oder auf dem eines Idealismus unternehmen. Der Hauptvertreter der realistischen Kant-auffassung, nach der es Kant auf die Begründung der Realität der Erfahrung vor allem ankam, ist Alois Riehl (geb. 1844). Der kantische Kritizismus wird da vor allem zu dem Empirismus von Locke und Hume in Beziehung gebracht.

Riehls Hauptwerk „Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft“ (I. Band Leipzig 1876, 2. Aufl. 1908, II, 1, 1879, II, 2, 1887) gibt sowohl philosophiegeschichtliche Untersuchungen über die Entwicklung des Kritizismus als auch systematische Erörterungen über die Prinzipien der Erkenntnis und der Wissenschaft. Auch in seinen Vorträgen „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart“ (Leipzig 1903, 6. Aufl. 1921) tritt die systematische Tendenz stark hervor, besonders wird die Bedeutung der Naturwissenschaft für die Philosophie betont. In der „Kultur der Gegenwart“ (Teil I, Abt. 6) hat Riehl den Abschnitt „Logik und Erkenntnistheorie“ geschrieben (Berlin und Leipzig 1906, 3. Aufl. 1921).

Riehl wendet sich gegen den Idealismus, der die äußere Erfahrung von der inneren Erfahrung abhängig mache und die Realität der Außenwelt nicht erklären könne, ja nicht einmal die Realität des Bewußtseins selbst. Äußere und innere Erfahrung sind nach Riehls Ansicht „prinzipiell gleich-



wertige, koordinierte Arten des Bewußtseins“. „Es gibt nicht zwei Erfahrungen, sondern nur eine Erfahrung mit zwei voneinander unabhängigen Richtungen oder Seiten. Die gesamte oder allgemeine Erfahrung ist Erscheinung, die zu ihrem Korrelate die Gesamtheit wirklicher Dinge hat“<sup>1)</sup>. Danach könnte man glauben, Riehl vertrete einen Positivismus wie etwa Avenarius oder einen psychologischen Realismus wie Wundt. Aber das ist doch nicht so. Avenarius' reine Erfahrung wird von Riehl als ein „Produkt der Abstraktion“, ein Auszug aus der wirklichen Erfahrung erkannt, die Ableitung des Denkens aus Empfindungen wird als unmöglich bezeichnet<sup>2)</sup>. Wohl nennt Riehl seinen Standpunkt den eines philosophischen „Monismus“, sofern ihm Psychisches und Physisches nur als zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben zugrundeliegenden realen Geschehens erscheinen. Aber Riehl sieht nun weder mit Avenarius das physiologische Verhältnis von Reiz und Empfindung als grundlegend an, noch geht er wie Wundt von dem psychologischen Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung aus, vielmehr ist bei ihm das Problem der logischen Begründung der Erfahrung und der positiven Wissenschaft deutlich. Zwischen Erfahrung und Wissenschaft besteht für ihn kein Gegensatz, sondern die Wissenschaft ist die exakte, vollendete Erfahrung, sie ist „die Erfahrung selbst, insofern ihre Elemente systematisch verbunden und womöglich nach Maß und Zahl bestimmt sind“, wissenschaftliche Erfahrung ist „die logische Erscheinung der Wirklichkeit“, und Naturgesetze können als angewandte Denkgesetze bezeichnet werden<sup>3)</sup>. Riehl nimmt mit Kant apriorische, logische Grundlagen der Erfahrung an. Scharf betont er, daß das Apriori eine logische begriffliche Bedeutung habe, daß es dabei nicht auf die psychologische Frage der Entstehung ankomme. Alle psychologistische Vermengung logischer und psychologischer Betrachtungsweise wehrt er ab. Die Logik, die es mit der Form der Wissenschaft zu tun hat, muß von der Psychologie als einer Einzelwissenschaft völlig unabhängig sein, sie ist vielmehr die allgemeinste Wissenschaft und nur als eine Art „Mathematik der Erkenntnis“ zu bezeichnen. Auch die Erkenntnistheorie, die sich mit den Fragen nach den Quellen der Erkenntnis und ihrer Berechtigung beschäftigt, geht in andere Richtung als die Psychologie, denn sie fragt nach den objektiven Voraussetzungen der Erkenntnis, nicht nach der subjektiven Entstehung und Erwerbung, wie es die Psychologie tut.

Als Quelle aller apriorischen Begriffe und damit als Bedingung aller Erfahrung erscheint die identische Einheit des Bewußtseins. Alle Vorgänge,

<sup>1)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 1 (Leipzig 1879), S. 4.

<sup>2)</sup> A. Riehl, Logik und Erkenntnistheorie (Die Kultur d. Gegenw. I, 6, 3. Aufl., Berlin und Leipzig 1921), S. 89.

<sup>3)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 1, S. 219 f.

materieller wie psychischer Art, sind doch Bewußtseinserscheinungen, und das Bewußtsein mit der Wechselwirkung von äußerer und innerer Erfahrung ist allein unmittelbar gegeben, während die Trennung zwischen physischen und psychischen Vorgängen auf Abstraktion beruht. Für Riehl ist also weder die äußere noch die innere Erfahrung unmittelbar, die psychologische Betrachtungsweise gilt nicht etwa als unmittelbare wie bei Wundt. Gegeben sind psychophysische Erscheinungen, und diese haben ihre logische Grundlage in der Einheit des Bewußtseins. Das Bewußtsein hat demnach bei Riehl in erster Linie nicht eine psychologische, sondern eine logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung. Es könnte scheinen, als ließe Riehl phänomenalistisch nur Bewußtseinserscheinungen bestehen, aber er nimmt doch reales, vom Bewußtsein unabhängiges Sein an. Gerade die Einheit des Bewußtseins hat nach Riehls Ansicht „zu ihrer objektiv-realen Gegenseite die Einheit der Wirklichkeit“, wie die Bewußtseinserscheinungen zum Bewußtsein, so gehört alles Wirkliche „zu einem einzigen Sein“<sup>1)</sup>. Riehl läßt nicht etwa das Sein in einem bloßen Wahrgenommenwerden bestehen, sondern das Sein ist ihm Voraussetzung des Wahrgenommenwerdens.

Bei dieser Auffassung muß für Riehl das Problem der Realität der Außenwelt eine besondere Bedeutung gewinnen. Er glaubt, auch wenn nur die Existenz des eigenen Bewußtseins als unmittelbar gegeben vorausgesetzt wird, die Realität der Außenwelt beweisen zu können. Auf „zwei unbestreitbare Tatsachen des Bewußtseins“ stützt er sich: „die Abhängigkeit desselben in der Empfindung und Wahrnehmung und das Dasein sozialer oder altruistischer Gefühle in ihm“<sup>2)</sup>. Durch den ersten Beweis wird doch ähnlich wie bei dem Positivismus die Empfindung zu einer Grundtatsache gemacht, ja das Erkennen wird in den Dienst der Empfindung gestellt. In der Empfindung soll „die Überzeugung von wirklicher Existenz“ wurzeln, ja auch „die Form der Realität überhaupt“, die erst „in der Vorstellung die Doppelgestalt von Subjekt und Objekt“ annehme, lasse sich „einzig durch die Empfindung erläutern und bestätigen“<sup>3)</sup>. Durch die Empfindung werde eine außersubjektive Wirklichkeit anerkannt. „Das Sein der Empfindung schließt sicher zugleich die Mitexistenz des Non-ego ein. Sentio ergo sum et est“<sup>4)</sup>. Als Bewußtsein soll dabei das undifferenzierte Bewußtsein der Empfindung gelten, dem eine reale Wirklichkeit entsprechen muß. Dieser sensualistisch-positivistische Standpunkt läßt sich aber mit dem rein logisch-erkenntnistheoretischen Standpunkt nur schwer vereinigen, denn er beruht doch auf einer Heran-

<sup>1)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 1, S. 23.

<sup>2)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 2, S. 172.

<sup>3)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 1, S. 70.

<sup>4)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 1, S. 67.

ziehung psychologischer und physiologischer Momente. Logisch-erkenntnistheoretisch ist die Empfindung nichts Letztes, sondern sie unterliegt ihrerseits logischer Gesetzmäßigkeit, und das empfindende Bewußtsein kann logisch-erkenntnistheoretisch kein reines Bewußtsein sein. Riehl bleibt also hier im Empirischen stehen und gelangt nicht zu den logischen Grundlagen. Sein angeblicher „Beweis“ ist darum auch kein strikter Beweis für den Realismus, etwa gegen den logischen Idealismus. Auch der zweite Beweis für den Realismus, der sog. soziale Beweis, der aus der bloßen Existenz altruistischer Gefühle die Existenz von Mitmenschen außer uns und damit die Realität der Außenwelt folgert, ist logisch-erkenntnistheoretisch nicht ausreichend, er weist nur hin auf empirische Realität und setzt empirische Realität doch bereits voraus. Der logische Idealismus ist damit nicht widerlegt, und der kritische Realismus ist damit nicht logisch bewiesen. Auch O. Külpe hat bei seiner eingehenden Zusammenstellung der Realitätsargumente in seinem Buch „Die Realisierung“ die Riehlschen Beweise nicht uneingeschränkt aufnehmen können.

Durch seine „Beweise“ für den Realismus läßt sich Riehl aber nun nicht zu einer sensualistischen Interpretation der Erfahrung und der Erkenntnis verführen, er betont vielmehr doch mit Nachdruck die logische Gesetzmäßigkeit, auch wenn er neben der formalen Bedeutung auf material-reale Grundlagen hinweist, und er kann darum logisch-erkenntnistheoretisch in vielen Punkten dem kantischen Kritizismus folgen. Besonders bemüht er sich um die logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung der Naturwissenschaften. Raum und Zeit haben für ihn ihre „ideellen Grundlagen“ in den „logischen Fähigkeiten unseres Geistes“, aber auch ihre „empirisch-realen“ Grundlagen in den „Verhältnissen der Mannigfaltigkeit der Empfindungen“ <sup>1)</sup>. Die Kausalität leitet er aus dem Satz vom Grund und weiterhin aus dem logischen Einheitsprinzip des Denkens ab, läßt sie also wie Kant eine Denkkategorie sein, die auf die Natur angewandt wird. Die Naturgesetze sind ihm „Resultat der Denkgesetze“. Die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der logischen Gesetzmäßigkeit wird der Erfahrung gegenüber aufrecht erhalten. „Die Prinzipien unseres Erfahrungswissens sind unwandelbar, fortschreitend sind nur die Erfahrungen unter der Herrschaft dieser Prinzipien“ <sup>2)</sup>.

Die Philosophie ist für Riehl in erster Linie allgemeine Wissenschaftslehre, sie ist „die Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis“ <sup>3)</sup>. Die bloße Weltanschauungsphilosophie wird als unwissenschaftlich abgewiesen, Logik und Erkenntnistheorie treten in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Philosophie, Metaphysik kann nur „als kritische oder negative“

<sup>1)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 1, S. 107.

<sup>2)</sup> A. Riehl, Die Kultur der Gegenwart I, 6, 3. Aufl., S. 94.

<sup>3)</sup> A. Riehl, Der philosophische Kritizismus II, 2, S. 15.

zugelassen werden. Es ist bedeutsam, daß damit der Wissenschaftscharakter der Philosophie hervorgehoben wird, aber Riehl faßt den Begriff der Wissenschaftslehre doch zu eng. Psychologie, Ästhetik und auch Ethik fallen für ihn aus der eigentlichen wissenschaftlichen Philosophie heraus und werden „selbständige positive Geisteswissenschaften.“ Der philosophische Wert dieser Disziplinen ist da doch zu gering eingeschätzt. Riehl erkennt der Philosophie aber neben der theoretischen auch eine praktische Bedeutung zu, die Philosophie ist dann nicht selbst Wissenschaft, sondern praktische Weisheitslehre, „Teleologie des menschlichen Lebens“, „Entwurf einer wahrhaften humanen Lebensführung“<sup>1)</sup>. Diese dualistische Auffassung des Begriffs der Philosophie, bei der doch eine nichtwissenschaftliche Philosophie angenommen werden muß, zerstört die Einheit der systematischen Philosophie. Die Zerreißung entsteht dadurch, daß Riehl den Begriff der Wissenschaftslehre zu eng faßt und dann eben noch eine Art praktischer Lebensphilosophie übrig behält. In Wahrheit müßte auch diese praktische Philosophie systematisch begründet sein in einer allgemeinen Wertphilosophie, die in enger Beziehung zu der Wissenschaftslehre stehen müßte.

Von Riehl beeinflusst sind Richard Hönigswald und Heinrich Scholz, die sich aber beide selbständig entwickelt haben. Hönigswald hat scharfsinnige erkenntnistheoretische und methodologische Untersuchungen angestellt, Heinrich Scholz hat sich auf religionsphilosophischem Gebiet betätigt („Religionsphilosophie“, Berlin 1921). Mit Riehlschen Lehren in mancher Beziehung verwandte Gedanken über Logik hat schon 1892 der Physiologe Joh. v. Kries in einem Aufsatz „über Real- und Beziehungsurteile“ geäußert. Kries hat 1916 eine tiefdurchdachte realistische „Logik“ veröffentlicht (Tübingen 1916). Er macht da einen grundlegenden Unterschied zwischen Realurteilen, bei denen der Wirklichkeitsgedanke hinzutritt, und Reflexionsurteilen (früher Beziehungsurteile genannt), die lediglich interne Vorstellungsbeziehungen ausdrücken, und entwickelt eine eigene, inhaltsreiche Urteilslehre.

### 5. Die Immanenzphilosophie (W. Schuppe).

Der logische Realismus hatte sich das schwierige Problem gesetzt, die Realität einer bewußtseinstranszendenten Außenwelt zu beweisen. In diesem Problem begegnet sich der empirische und der logisch-erkenntnistheoretische Gesichtspunkt. Nun gibt es aber auch philosophische Lehren, welche dies Realitätsproblem dadurch beseitigen, daß sie die Annahme

<sup>1)</sup> A. Riehl, Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie (Freiburg und Tübingen 1883). Vgl. auch meinen Vortrag „Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften“ (Halle 1919).

einer vom Bewußtsein unabhängigen Existenz leugnen. Am schärfsten wird dieser Standpunkt von den sog. Immanenzphilosophen vertreten, deren Haupt Wilhelm Schuppe (1836—1913) war.

Schuppes Hauptwerk ist die „Erkenntnistheoretische Logik“ (Bonn 1878). Eine kurze Zusammenfassung bietet der „Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik“ (Berlin 1894, 2. Aufl. 1910). Wichtig sind auch seine „Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie“ (Breslau 1881).

Auch die Immanenzphilosophie kann in gewissem Sinn an Kant anknüpfen: wenn man das metaphysische Ding an sich beseitigt, wie das manche Nachfolger von Kant versucht haben, und nur die Erscheinungen als Bewußtseinserscheinungen bestehen läßt, so gelangt man zu Ansichten eines Phänomenalismus, die sich mit denen der Immanenzphilosophie berühren.

Die Immanenzphilosophie setzt sich in Gegensatz zum Materialismus, zum subjektiven Idealismus und vor allem auch in Gegensatz zum Realismus. Der Materialismus begeht nach Schuppe die Sinnlosigkeit, daß er aus dem Begriff der Materie den des Bewußtseins ableiten will, während seine Bestimmungen der Materie doch bewußte Empfindungen und Gedanken des Subjekts voraussetzen. Der subjektive Idealismus Berkeleys streicht das Materielle einfach und sucht das Sein ganz als seelisches Sein zu fassen, ohne doch den überlieferten Seelenbegriff, der seinen Sinn gerade in der Entgegensetzung zu außerseelisch Wirklichem hatte, zu verändern. Der theoretische Realismus stellt die „subjektiven Empfindungen“ in Gegensatz zu den „wirklichen Dingen“, aber er kann die Kluft zwischen der bewußten Empfindung und dem angeblichen äußeren Vorgang nicht überbrücken, — alle Redewendung von einem Abbilden oder einem Projizieren hilft nichts —; das angebliche Ding wird, da ihm jede vorstellbare Beschaffenheit abgesprochen werden muß, zu einem Nichts. Die jenseitige Realität ist nach Schuppe „mindestens entbehrlich und unerwiesen“<sup>1)</sup>. Aber es ist nun nicht einfach das eine Glied des Gegensatzes von Subjekt und Objekt, Ich und Nichtich zu streichen, sondern eben diese vorausgesetzte Gegenüberstellung muß korrigiert werden. Der Realismus macht nach Schuppe eine Fiktion, wenn er subjektive Empfindungen von dem empfundenen Inhalt und von der Seele unterscheidet. Es muß vielmehr das bewußt Empfundene in seiner unmittelbaren Gegebenheit ungedeutet erfaßt werden. Das unmittelbare Gewisse, an dem alle Bestimmungen zu messen sind, ist die Existenz des bewußten Ich. Ob dies Ich Substanz, Erscheinung oder Ding an sich ist, erscheint Schuppe als eine sinnlose Frage, denn die Existenz des Ich ist die primäre Existenz überhaupt. Dann aber gibt es keine Scheidung zwischen dem Bewußtsein einerseits und dem Sein andererseits, zwischen

<sup>1)</sup> W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik (Bonn 1878), S. 35.

Subjekt und transzendente Objekt, sondern es besteht allein das Bewußtsein mit seinen Inhalten. Ein Bewußtsein ohne Bewußtseinsinhalt ist undenkbar, aber auch ein Sein, welches nicht Bewußtseinsinhalt wäre, kann in keiner Weise gegeben sein, denn auch das Sein muß gedacht werden, muß aus Bewußtseinsinhalten bestehen. Ein Objekt, losgelöst von allem Bewußtsein, kann gar nicht gedacht werden. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, Denken und Sein erscheint aufgehoben, die notwendige Verbindung von Subjekt und Objekt, Denken und Sein muß als das Ursprüngliche angesehen werden. Damit berührt sich Schuppe mit der Lehre des Positivismus von Laas, Avenarius und Mach, denn auch da wird die unmittelbare Korrelation von Subjekt und Objekt behauptet, aber bei Schuppe hat diese Korrelation doch einen anderen logisch-erkenntnistheoretischen Sinn, und es ist unrichtig, ihn einfach als „Positivismus“ zu bezeichnen. Der Positivismus sieht die physiologische Empfindung als Grundtatsache an und will die Scheidung von Physischem und Psychischem beseitigen, indem er als elementar die undifferenzierte Einheit voraussetzt, aus der sich im Laufe der Entwicklung die verschiedenen Betrachtungsweisen ergeben hätten. Diese Ansicht ist wesentlich physiologisch und biologisch gerichtet. Bei Schuppe aber wird die Korrelation von Subjekt und Objekt allein im logisch-erkenntnistheoretischen Interesse behauptet, und wenn er von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt spricht, so ist das logisch-erkenntnistheoretisch zu verstehen. Die Empfindung ist ihm nicht als eine physiologische Tatsache unmittelbar, sondern sie ist Bewußtseinsinhalt eines Ich, als solcher steht sie über dem Gegensatz von Subjektiv und Objektiv.

Bewußtseinsinhalt ist alles Erfahrbare und Denkbare, die ganze Welt ist im Bewußtsein als sein Inhalt und zwar „die ganze Welt, wie sie leibhaftig im Raume und in der Zeit vor uns steht, und das Wo der einzelnen Empfindung (als Empfindungsinhalt) ist in Wirklichkeit ganz dort, wo es nach früherer Theorie nur zu sein scheint oder wohin es erst projiziert wird“<sup>1)</sup>. Schuppe will also keineswegs die empirische Realität bezweifeln und macht nicht die Wirklichkeit zu bloßer Vorstellung oder zu einem Schein. Wenn er die Bewußtseinsinhalte auch „Erscheinungen“ nennt, so soll das nicht eine Beziehung auf etwas, was erscheine, auf ein Ding an sich, das zugrunde läge, bedeuten, denn ein solches wunderbares Ding an sich, das sich in Erscheinungen kleiden könnte, ist undenkbar; im Begriff der Erscheinung liegt nur die Relation auf ein Subjekt, dem etwas erscheint, auf ein Bewußtsein, in dem die Erscheinung als Wahrnehmung oder Empfindung existiert. Der Erscheinung in diesem Sinn ist, wie Schuppe meint, keineswegs „die Leibhaftigkeit des Dinges“ abzusprechen, und sie ist nicht wie „eine bloße Vorstellung zu denken, welche eben im Gegen-

<sup>1)</sup> W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, S. 65.



sätze zum Sinnlichen und Ausgedehnten das Unräumliche, Geistige ist“, denn dieser Gegensatz von unräumlicher Vorstellung und Ausgedehntem ist bei dem Bewußtseinsinhalt als solchem noch nicht vorhanden, auch der unendliche Raum ist Inhalt des Bewußtseins. Es ist eben Bewußtseinsinhalt „der empfundene Inhalt, absolut so wie er sich zeigt, in vollster, greifbarer, raumerfüllender Wirklichkeit, nicht verklärt oder verflüchtigt zu einem bloßen Schein, einer nur subjektiven Empfindung, welchen letzteren Begriff, insofern er den empfundenen Inhalt einschließt, ich beseitigt zu haben glaube, oder zu einer bloßen Vorstellung“ <sup>1)</sup>. Eine Sinnesqualität ist nach Schuppe nicht als wirklich empfunden ohne räumliche Bestimmtheit zu denken, der subjektive Akt des Empfindens als solcher ist eine Abstraktion. Das Ich in Abstraktion von den Bewußtseinsinhalten ist unräumlich, es ist keine Substanz und keine Seele, aber sofern es als konkretes Ich gedacht wird, ist es selbst Bewußtseinsinhalt, Objekt und dann als räumliches, individuelles zu begreifen. Da das Ich unräumlich ist, kann das Wort „Bewußtseinsinhalt“ natürlich auch kein räumliches Verhältnis bezeichnen, es bedeutet „ausschließlich das Objektverhältnis“ <sup>2)</sup>. Der Ausdruck Bewußtseinsinhalt soll also keinerlei Subjektivierung bezeichnen, sondern es soll damit nur die Grundbeziehung von Subjekt und Objekt, Denken und Sein ausgesprochen werden.

Die Scheidung von Subjektivem und Objektivem ist erst eine materielle Unterscheidung innerhalb der Bewußtseinsinhalte. Schuppe leugnet durchaus nicht, daß solche Unterschiede bestehen, aber sie bestehen eben nur innerhalb der Bewußtseinsinhalte. Das Sein ist als Subjektsein oder Ichsein oder Denken das primäre Sein, als Objektsein oder Bewußtseinsinhaltsein wird ein zweiter Begriff des Seins bezeichnet, dieses Sein ist „nach der sog. Realität und dem Grade der Gewißheit dem ersteren ganz gleich, in der Art aber von ihm unterschieden“ <sup>3)</sup>. Der Dingbegriff hat nur innerhalb der Bewußtseinsinhalte seine Anwendung, ebenso wie die Begriffe des Zustandes, der Eigenschaft usw. Erst innerhalb der Bewußtseinsinhalte kommen wir zu verschiedenen Arten, wie Physisches und Psychisches. Eine physiologische oder psychologische Betrachtungsweise ist berechtigt in bezug auf die bestimmten Arten von Bewußtseinsinhalten, ebenso wie eine physikalische Betrachtungsweise auf ihrem Gebiet. Schuppe will, wenn er die Lehre von der Bewußtseinsimmanenz vertritt, nicht etwa die objektive Gesetzmäßigkeit der Bewußtseinsinhalte bestreiten und will nicht etwa die Gültigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis in Frage ziehen. Die Bewußtseinsinhalte sind in ihrem Sein nicht subjektiv, sind nicht bloße Empfindungen, sondern es

<sup>1)</sup> W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, S. 69 f.

<sup>2)</sup> W. Schuppe, Grundriß d. Erkenntnistheorie u. Logik (2. Aufl., Berlin 1910), S. 18.

<sup>3)</sup> W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, S. 86.



gehört dazu „die absolute Gesetzlichkeit“, „nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewußt werden“<sup>1)</sup>. Nach dem Identitätsprinzip ist es notwendig, daß alles in dem Sein Unterscheidbare „in einem durchgängigen festen Zusammenhange steht, durch welchen es das Ganze dieser Welt des Seins ausmacht“. Diese Notwendigkeit kommt nicht von anderswoher zu dem Seienden hinzu, sondern liegt in seinem Begriff, das Sein „ist überhaupt nur denkbar als in solchem durchgängigen Zusammenhange stehendes“<sup>2)</sup>. So hat auch das Kausalitätsprinzip objektive Geltung, es bezieht sich nicht auf eine bloß subjektive Verknüpfung, sondern auf die gesetzmäßige Verbindung von Objekten, die diesem selbst anhaftet, aber diese Objekte sind eben doch notwendig Bewußtseinsobjekte, nicht ungedachte, bewußtseinsfremde, transzendente Existenzen. Nimmt man eine Gruppe von Bewußtseinsinhalten, die in einem besonderen gesetzmäßigen Zusammenhang untereinander stehen, so ist „dieser gemeinschaftliche und in sich zusammenstimmende Teil der Bewußtseinsinhalte“ „eben deshalb klärlich von den Individuen als solchen unabhängig“. Nur das ist von den Individuen abhängig, „was nicht mit Notwendigkeit an das gemeinsame gattungsmäßige Wesen geknüpft ist“, was als „subjektiv“ gilt, aber auch dieses macht ihr Sein mit aus<sup>3)</sup>. Die Bewußtseinsimmanenz besagt also keineswegs die schlechthinige Abhängigkeit der Objekte von den Vorstellungen eines Individuums, vielmehr ist ja dieses Individuum als räumlich-zeitliches selbst ein Bewußtseinsinhalt, und andere Bewußtseinsinhalte können ihrer Gesetzmäßigkeit nach unabhängig von ihm gedacht werden. Man kann also Schuppe nicht mit dem billigen Einwand zu schlagen suchen, daß doch die Dinge unabhängig von unserer Wahrnehmung weiterexistierten und als dieselben nach einer Pause wieder wahrgenommen werden könnten. Es ist damit nicht die Existenz ungedachter, transzendenter Dinge erwiesen, sondern nur die Gesetzmäßigkeit von Bewußtseinsinhalten aufgezeigt, nur „die absolute Zuverlässigkeit des Kausalprinzips“ wird damit ausgedrückt, nämlich „daß jede Wahrnehmung an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, unter welchen sie sicherlich wiederkehrt“<sup>4)</sup>. Damit werden nicht bloße Wahrnehmungsmöglichkeiten statuiert, wie das der Positivismus seit Mill tut, sondern es wird doch logisch-erkenntnistheoretisch ein System gesetzlicher Zusammenhänge angenommen. Die Einheit des Dinges besteht auch nicht etwa in der Vereinigung der Wahrnehmungen, sondern ist in der gesetzmäßigen Notwendigkeit begründet, welche die ganze räumlich-zeitliche

<sup>1)</sup> W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (2. Aufl.), S. 30.

<sup>2)</sup> W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (2. Aufl.), S. 67.

<sup>3)</sup> W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (2. Aufl.), S. 32.

<sup>4)</sup> W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (2. Aufl.), S. 30.

Welt ausmacht, und innerhalb dieser Notwendigkeit gibt es wieder viele „Arten von Einheiten, d. i. von Notwendigkeiten des Zusammen und Neben- und Nacheinander“, verschiedene Dingarten also<sup>1)</sup>. Die Wahrnehmungswelt ist infolge ihrer Gesetzmäßigkeit unabhängig von den individuellen Bewußtseinen, insofern hat der empirische Realismus recht, aber sie ist „ihrem Begriffe nach nur als Objekt von Bewußtsein überhaupt denkbar“, nur Bewußtsein oder Ich und Bewußtseinsinhalt oder Objekt zusammen stellen „das ursprüngliche Ganze des Seins überhaupt“ dar<sup>2)</sup>. Dieses Bewußtsein überhaupt ist nichts Konkretes, Individuelles, Räumlich-Zeitliches, es ist das reine, abstrakte, unräumliche Ich, das ohne Inhalt eben bloß abstraktes Moment ist, auf das aber aller Bewußtseinsinhalt bezogen werden muß und das mit seinem Bewußtseinsinhalt zusammen das ganze Sein ausmacht.

Schuppe vertritt mit seinem Standpunkt weder einen Idealismus noch einen Realismus im überlieferten Sinn, sondern er will „die Gegensätze durch eine Kritik ihrer Begriffe“ vereinigen<sup>3)</sup>. Bei dieser Lehre von der Bewußtseinsimmanenz, der notwendigen Beziehung zwischen Denken und Sein kann sich Schuppe natürlich mit der herkömmlichen formalen Logik nicht begnügen. Die Logik ist ihm „die Wissenschaft von dem objektiv gültigen, d. i. dem aus dem Wesen des Bewußtseins überhaupt notwendigen Denken, d. i. von dem ins Bewußtsein aufgenommenen oder bewußt gewordenen wirklichen Sein“<sup>4)</sup>. Es ist unmöglich, die Form des Denkens von dem Inhalt zu abstrahieren, vielmehr besteht zwischen Form und Inhalt ein notwendiger Zusammenhang. Im Begriff des Denkens liegt als notwendiger Bestandteil der Begriff des Gedachten. Die Logik muß als analytische Logik die letzten Elemente und Bestandteile aufdecken, aus denen alle Gedanken bestehen, und leitet aus diesen Elementen das System des Denkens und Seins ab. Sie muß als solche nicht formale, sondern materiale Logik sein, ihre Hauptaufgabe ist die Ableitung des Begriffes vom Dingindividuum. Dazu kann sie aber nicht von der Erkenntnistheorie losgelöst werden, sondern verlangt diese zu ihrer Grundlegung, ebenso wie die Erkenntnistheorie sich in einer speziellen Logik erst vollendet. Logik und Erkenntnistheorie verbinden sich „zum Ganzen einer Wissenschaft“<sup>5)</sup>.

Schuppes eigenartige Gedanken sind vielfach mißverstanden worden, und man hat sich die Kritik der Lehre von der Bewußtseinsimmanenz meist zu leicht gemacht, indem man sie nicht in dem eigenen, von

<sup>1)</sup> W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (2. Aufl.), S. 120.

<sup>2)</sup> W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (2. Aufl.), S. 35.

<sup>3)</sup> W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, S. 88.

<sup>4)</sup> W. Schuppe, Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik (2. Aufl.), S. 102.

<sup>5)</sup> W. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, S. 3.

Schuppe gemeinten Sinn auffaßte, sondern von der gewöhnlichen, realistischen Ansicht ausging, welche die Spaltung von Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Sein schon voraussetzt. Die üblichen Argumente gegen die Bewußtseinsimmanenz treffen daher Schuppe gar nicht recht, weil sie andere Voraussetzungen machen als Schuppe und Schuppes Voraussetzungen nicht nachgehen. Zweifellos ist Schuppes Versuch einer erkenntnistheoretischen Logik bedeutungsvoll. Die Probleme des Verhältnisses von Form und Inhalt, von Denken und Sein, Subjekt und Objekt werden da eindringlich gestellt, ein höherer logisch-erkenntnistheoretischer Standpunkt, der sich über die Gegensätze erhebt, wird gefordert. Will man Schuppe kritisieren, so muß man sich gegen seine Begriffe des Bewußtseins und des Bewußtseinsinhaltes wenden, so wie sie von ihm verstanden werden, und diese Begriffe sind allerdings angreifbar. Die beiden Begriffe eignen sich doch nicht zu logisch-erkenntnistheoretischen Grundbegriffen. Bewußtsein müßte logisch-erkenntnistheoretisch die entfaltete systematische Einheit des Gedachten bedeuten, dann aber ist es schwer, mit dem Ausdruck „Bewußtseinsinhalt“ einen rein logisch-erkenntnistheoretischen Sinn zu verbinden. Schuppe bleibt mit der Einführung dieser Termini doch nicht in der Sphäre rein logisch-gegenständlicher Beziehungen. Wenn alles Objekt-Seiende mit dem Generalnenner „Bewußtseinsinhalt“ versehen wird, so ist damit noch wenig gewonnen, und ob die Existenz des bewußten Ich logisch-erkenntnistheoretisch als primär und unmittelbar angenommen werden muß, ist auch zu bezweifeln. Da macht Schuppe doch existentialistische Voraussetzungen, die in einer reinen Gegenstandslogik nicht gemacht werden dürfen. In diesem Sinn kann man bei Schuppe ein Umschlagen des Logizismus in Psychologismus feststellen.

Schuppes Ethik geht auch den Weg erkenntnistheoretischer Begriffsanalyse und will als Wissenschaft vom Sittlich-Guten und dem Seinsollenden alle metaphysischen Hypothesen ausschalten. Das absolut Wertvolle ist ihm das Bewußtsein. Als absolute Wertschätzung ergibt sich danach die Lust am Bewußtsein oder an der bewußten Existenz, nur das Bewußtsein ist rein um seiner selbst willen gut. Die sittliche Norm muß dem Wesen des Bewußtseins entstammen, so wie die logischen Normen notwendig aus dem Wesen des Bewußtseins hervorgehen. Aus der Bejahung des Bewußtseins müssen mit logischer Notwendigkeit die Normen des Handelns folgen. Die fundamentale Wertschätzung führt in ihren Konsequenzen zur Aufstellung von Gütern, die infolge der ursprünglichen Wertschätzung Gegenstand der Lust und des Strebens sind, und zur Aufstellung von Tugenden, die als verwirklichte Eigenschaften des Einzelnen Wertschätzung fordern, und von Pflichten, die als das absolut Seinsollende in Konflikt mit unseren Neigungen treten. Als direkte Kon-

sequenzen aus der fundamentalen Wertschätzung erscheinen für Schuppe: 1. Selbstbeherrschung, 2. Wahrheitsliebe, 3. Nächstenliebe und Gemeinschaft des Lebens. Die Begründung der Gemeinschaft des Lebens bietet die Grundlegung der Rechtsphilosophie, die Schuppe als eine notwendige Ergänzung zur Ethik ansieht. Auch die Einrichtungen von Staat und Recht müssen direkt oder indirekt zum Zweck der Erhöhung und Vollendung des Bewußtseins wirken.

Auch Schuppes Ethik ist eigenartig. In ihrer Beziehung auf das Wesen des Bewußtseins als absolut Wertvolles berührt sie sich mit Gedankengängen der apriorischen kantischen Ethik, und doch ist sie keine bloß formale Pflichtenlehre, sondern trägt auch materialen Charakter, geht auf den Inhalt der Erfahrung und sucht sich besonders an praktischen rechtsphilosophischen Fragen zu bewähren.

Weniger bedeutend als Schuppe sind die übrigen Vertreter der Immanenzphilosophie, die sich auch von Schuppe zum Teil wesentlich entfernen und eigene Wege gehen, so Richard v. Schubert-Soldern, der einen erkenntnistheoretischen Solipsismus lehrt, und Max Kauffmann.

## 6. Die Grundwissenschaft (Joh. Rehmke).

Früher ist meist auch Johannes Rehmke (geb. 1848) in den Kreis der Immanenzphilosophen gerechnet worden, aber mit Unrecht, denn er weicht in grundlegenden Fragen von der Immanenzphilosophie ab und baut sein System nach eigenen Prinzipien auf.

Rehmkes hauptsächliche philosophische Schriften, in denen er sein System entwickelt, sind: „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“ (Hamburg 1894, 2. Aufl. Leipzig und Frankfurt 1905), „Philosophie als Grundwissenschaft“ (Leipzig und Frankfurt 1910), „Logik oder Philosophie als Wissenslehre“ (Leipzig 1918).

Während die bisher betrachteten logisch-erkenntnistheoretischen Richtungen in dieser oder jener Hinsicht Berührungspunkte mit Kant hatten, stellt sich Rehmkes Philosophie in scharfen Gegensatz zu allem Idealismus und Phänomenalismus. Wie Schuppe will auch Rehmke den Gegensatz von Idealismus und Realismus überwinden, aber doch in anderer Weise als Schuppe. Während Schuppe auf dem Boden der Erkenntnistheorie steht, verwirft Rehmke die ganze herkömmliche Erkenntnistheorie, sei sie logischer, psychologischer oder logisch-psychologischer Natur. Die Erkenntnistheorie ist nach Rehmke keine voraussetzungslose, grundlegende philosophische Wissenschaft, denn sie geht von der vorurteilhaften Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, Bewußtsein und irgendwie bestimmtem Anderen, Erkennendem und Gegebenem aus, enthält also in ihrem Ansatz bereits einen psychologisch oder logisch gefärbten Dualismus. Bei dieser dualistischen Voraussetzung muß sich die Erkenntnistheorie das Problem stellen, wie das Erkennen zu dem Anderen

als seinem Gegenstand kommt, wie das Gegebensein von Gegebenem möglich ist, und das ist nach Rehmke ein selbstgemachtes, unlösbares Problem. Die Erkenntnistheorie muß sich im Kreise drehen, denn die Lösung des Problems würde die Überwindung des Dualismus fordern, der doch vorausgesetzt wird. Wird das Erkennen seinem Gegenstand als einem Anderen gegenübergestellt, so gibt es keinen Weg von dem einen Glied zum anderen, denn jeder Übergang würde eben einen Standpunkt über dem Gegensatz voraussetzen und damit die Gegenüberstellung hinfällig machen. Bei dem vorausgesetzten Dualismus ist es unmöglich, nachträglich vom einen Glied aus einen psychologischen oder logischen Zusammenhang der beiden Glieder zu statuieren, denn die beiden Glieder sind der Voraussetzung nach einander fremd, und wir haben immer nur Eines, das Erkennen, aber nicht das Andere, können also vom Einen aus da auch keine Beziehung, keine Vergleichung, kein Verhältnis zwischen den beiden Gliedern feststellen, weder kann der Gegenstand als Abbild in das Erkennen hinüberwandern noch kann das Erkennen ihn zum „Inhalt“ machen. Diese Polemik trifft zunächst besonders die Lehren, welche ein dem erkennenden Bewußtsein schlechthin transzendentes Ding an sich, ein psychologisch oder logisch verstandenes bewußtseinsunabhängiges Reales annehmen. Aber Rehmke wendet sich auch gegen die Ansicht, die nicht ein reales Geschiedensein der beiden Glieder, sondern eine bloß logisch-erkenntnistheoretische Unterschiedenheit behauptet und das Erkennende zu einem „Bewußtsein überhaupt“ oder zu einem „reinen Ich“ verflüchtigt, denn auch da bleibt der dogmatisch vorausgesetzte Dualismus, ja er bleibt auch bei den Immanenzphilosophen, wenn sie vom „Bewußtseinsinhalt“ reden, denn auch da wird der Bewußtseinsinhalt abhängig gemacht vom Bewußtsein, auch wenn dieses nur als abstrakter Mittelpunkt gilt und die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt betont wird. Die offene oder versteckte dualistische Voraussetzung der Erkenntnistheorie scheitert nach Rehmke an der Tatsache des Selbstbewußtseins, denn da ist das Bewußtsein sich selbst Gegebenes, da sind Erkennendes und Gegenstand des Erkennens dasselbe, da ist das Wissende nicht etwas Anderes als das Gewußte.

Für Rehmke kann das Gegebensein des Gegebenen, die Besitzergreifung des Objekts durch das Erkenntnissubjekt kein Problem sein, der Gegenstand der Erkenntnis steht ihm als „Gegebenes schlechweg“ in seinem Gegebensein von vornherein über aller Frage, nur das Bestimmte des Gegebenen kann zum Problem gemacht werden. Das Wort Gegebenes schlechweg bezeichnet in allgemeinster Weise den Gegenstand der Erkenntnis und der Wissenschaft. Das Gegebene ist „Bewußtes“ oder „Bewußtseinsbesitz“. Damit soll nach Rehmke nicht irgend-

welche Art von Beziehung, von Zugehörigkeit zum Bewußtsein ausgesprochen sein, wie das bei dem Wort Bewußtseinsinhalt der Fall ist, sondern es sei nur ein „beziehungsloses Haben“ konstatiert. Erkenntnis und Wissenschaft setzen Bewußtseinsbesitz als ihren Gegenstand, als Gegebenes voraus. Wissenschaft hat die Aufgabe, das Gegebene oder Bewußte „fraglos zu bestimmen“, und Erkenntnis bedeutet „fragloses Wissen“<sup>1)</sup>. Die Philosophie als Grundwissenschaft hat das Gegebene überhaupt als schlechthin Unbestimmtes zum Gegenstand und sucht das Allgemeinste im Gegebenen. Als Wissenschaft vom Allgemeinen und damit von den Grundlagen des Gegebenen überhaupt steht sie den übrigen Wissenschaften als grundlegend gegenüber, da diese schon bestimmte Gebiete des Gegebenen herausgreifen und ihre Gegenstände eben danach schon bestimmt sind.

Rehmkes Grundwissenschaft kann in mancher Hinsicht an die alte Ontologie erinnern, aber er nimmt deren metaphysische Voraussetzungen nicht auf. Auch mit modernen Richtungen, wie Gegenstandstheorie und Phänomenologie, berührt sie sich teilweise, wenn auch bei dem eigenen Ausgangspunkt Rehmkes von vornherein prinzipielle Verschiedenheiten diesen Lehren gegenüber vorhanden sind.

Jedes Gegebene ist nun nach Rehmke besonderes, d. h. von anderem unterschiedenes Gegebenes, mag es noch so unbestimmt sein, auch das Allgemeinste ist in diesem Sinn doch besonderes Gegebenes. Eine fundamentale Einteilung alles Gegebenen überhaupt ist die in „Allgemeines“ und „Einziges“. Einziges ist das besondere Gegebene, das nur einmalig im Gegebenen sich findet, Allgemeines das besondere Gegebene, das mehrmalig Gegebenes ist. Damit ist das Reich des Gegebenen aufgeteilt. Wissenschaften handeln entweder vom Allgemeinen und sind dann Allgemeinwissenschaften (Naturwissenschaften, Sprachwissenschaften, aber auch Mathematik, Logik, Ethik und Psychologie) oder sie haben Einziges zum Gegenstand, das sind die Geschichtswissenschaften. Neben dem fundamentalen Gegensatz Einziges-Allgemeines kommen noch andere allgemeinste Gegensätze, die aber mit jenem nicht zusammenfallen, für die Charakterisierung und Einteilung alles Gegebenen überhaupt in Betracht, nämlich die Gegensätze von Einfachem (als dem logisch nicht zu Zergliedernden) und Einheit (dem zergliederbaren Gegebenen, dem Zusammengesetzten), von Veränderlichem (dem, was einen Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten aufweist) und Unveränderlichem und schließlich noch von Wirklichem (in Wirkungszusammenhang Stehendem) und Unwirklichem. Diese Gegensätze decken sich nicht etwa; so ist wohl alles Einzige zergliederbare Einheit und kein Einfaches (aus Allgemeinem

<sup>1)</sup> Joh. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft (Leipzig u. Frankfurt a. M. 1910), S. 10.



bestehend wie das Ding oder auch noch aus einer Mehrheit von Einzigem), aber auch ein Teil des Allgemeinen ist Einheit, der andere Teil nur ist Einfaches. Veränderliches kann nach Rehmke nur Einziges sein, alles Allgemeine ist unveränderlich. Aber auch nicht alles Einzige ist veränderlich, nur Einziges als Einzelwesen, das als solches eine Einheit von Augenblickseinheiten im Nacheinander aufweist, die in ihrer Bestimmtheitsbesonderheit wechseln können, während es auch Einziges gibt, das eine zusammengesetzte Einheit von Einzelwesen darstellt. Wirkliches kann nur Einzelwesen sein, das in einem Wirkungszusammenhang steht.

Die Einzelwesen lassen sich nun wieder einteilen in Dinge und Bewußtseine. Ein Ding ist charakterisiert durch die Bestimmtheiten der Größe, der Gestalt und des Ortes. Bewußtsein dagegen ist nichtdingliches Einzelwesen, „das weder Ort noch Größe noch Gestalt, dafür aber gegenständliche, denkende und Subjekt-Bestimmtheit in Einheit aufzuweisen hat“<sup>1)</sup>, das unräumliches, einfaches, unvergängliches Einzelwesen ist. Der Mensch ist nach Rehmke zwar Einziges, aber kein Einzelwesen, sondern die Wirkenseinheit zweier Einzelwesen, eines Dinges und eines Bewußtseins, des Leibes und der Seele.

So sucht Rehmke allgemeinste Bestimmungen des Gegebenen, die Begriffe des Dinges und des Bewußtseins werden mit ihren Bestimmtheiten festgestellt. Eine eingehende Untersuchung erfährt z. B. auch der Begriff des Wirkenszusammenhangs. Bei Rehmkes definitorischem Verfahren hängt das ganze System an den Grundbegriffen, mit denen immer wieder operiert wird. Rehmkes Philosophie hat demgemäß eine ähnliche Geschlossenheit wie etwa die Spinozas. Wenn man sie verstehen will, dann muß man in die eigenen Problemstellungen und Begriffsbestimmungen Rehmkes eindringen, die allerdings größtenteils von den Problemen der modernen Philosophie fernliegen. Wenn man sie kritisieren will, dann handelt es sich hauptsächlich um die Frage der Anerkennung oder Nichtanerkennung der von Rehmke vorausgesetzten Grundbegriffe. Man hat Rehmkes Methode Begriffsscholastik genannt, aber damit verkennet man doch das Bemühen, zu klaren Begriffsbestimmungen zu gelangen.

Die Grundwissenschaft ist nach Rehmke die allein vorurteilslose Wissenschaft, die eigentliche Philosophie. Die Logik oder Wissenschaft bedarf ihrer als notwendiger Unterlage und muß auf grundwissenschaftliche Voraussetzungen stets Bezug nehmen. Wohl hat es auch die Logik mit dem Gegebenen überhaupt zu tun, nicht mit einem Ausschnitt daraus, aber sie fragt nicht wie die Grundwissenschaft nach den allgemeinsten Bestimmungen des Gegebenen überhaupt, sondern setzt das

<sup>1)</sup> Joh. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft, S. 247.



Gegebene als „Gedachtes“ oder „Gewußtes im engeren Sinne“. Logik hat den Weg vom unklar Gewußten durch das Denken zum klar Gewußten aufzuzeigen, hat darzulegen, worin die Wissensentwicklung des Wissenden zur Klarheit besteht. Dabei ist sie durchaus unabhängig von der Psychologie. Diese hat nicht mehr das Gegebene überhaupt zum Gegenstand, nicht das Gewußte und Gedachte, sondern sie bearbeitet bereits einen bestimmten Ausschnitt des Gegebenen, sie hat es mit der Seele, deren Bestimmtheiten und Veränderungen zu tun, nicht aber mit der logischen Wissensentwicklung. Scharf weist Rehmke alle Eingriffe der Psychologie in die Logik zurück. Alle Redewendungen vom „Bewußtseinsinhalt“, von irgendwelcher „Tätigkeit“ des Denkens, selbst von einer „Synthesis“ im kantischen Sinn oder von einer Wirkung ins Bewußtsein gelten ihm als psychologistisch, jede Inhaltstheorie und jede Bildertheorie scheitert an dem psychologischen Zweierlei-Vorurteil, während die Logik als Wissenslehre nur Gegebenes als Gewußtes voraussetzt. Das logische Denken besteht „in der logischen Analyse des Gewußten“<sup>1)</sup>. Das Gewußte kann nun wieder Allgemeines oder Einziges sein, ebenso Einfaches oder Einheit; diese Gegensätze umspannt die Logik, dagegen hat sie es nicht mit dem Gegensatz Wirkliches-Unwirkliches zu tun und setzt nicht etwa Wirkliches voraus wie die Psychologie. Das Urteil ist ein „Ausdruck von logisch Gewußtem“, von Gedanken, Begriff ist die „logische Bestimmung im Urteil“. Der sog. „Schluß“ ist nach Rehmke nichts anderes als ein Urteil. Die Logik hat zu bestimmen, was das Urteil ist, und grundlegende Einteilungen zu finden. Rehmke teilt (unter Verwerfung anderer Einteilungen wie z. B. der kantischen) die Urteile ein in Einheitsurteile und Beziehungsurteile, da das logische Subjekt, d. h. das gedachte Gewußte, dessen Ausdruck das Urteil ist, entweder „Mehreres in Einheit“ oder „Mehreres in Beziehung“ darstellt. Die Einheitsurteile zerfallen wieder in Einzelurteile und Allgemeinurteile, je nachdem das logische Subjekt Einziges oder Allgemeines (im Rehmkeschen Sinn) ist, und dem logischen Prädikat nach in Wesensurteile und Besonderheitsurteile, je nachdem das Prädikat-Gewußte Wesen (Art) oder Besonderheit des logischen Subjekts ist.

Hier ist schon der enge Zusammenhang mit der Methode und den Bestimmungen der Grundwissenschaft deutlich. Mit der formalen aristotelisch-scholastischen Logik hat diese so ganz auf eigenen philosophischen Voraussetzungen ruhende Logik Rehmkes natürlich nichts gemein, aber auch die Probleme der modernen Logik und Erkenntnistheorie sind größtenteils andere als die Rehmkes.

Auch in der Psychologie sucht Rehmke ganz eigene Wege, auch da geht er aus von grundwissenschaftlichen Bestimmungen über die Seele,

<sup>1)</sup> Joh. Rehmke, Logik (Leipzig 1918), S. 275.

Moog, Die deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts.

das Seelenleben, die Einheit von Seele und Leib. Die Seele ist nicht-anschauliches, nichtdingliches, bewußtes Einzelwesen, sie ist einfach und darum unvergänglich, unsterblich. Das Bewußtseinssubjekt ist die einfache, einheitstiftende Grundbestimmtheit der Seelen *einheit*. Die anderen Grundbestimmtheiten beziehen sich auf das Seelenleben, dessen Zergliederung und Erklärung die Psychologie durchzuführen hat. Die Grundbestimmtheiten des Seelenlebens sind die gegenständliche Bewußtseinbestimmtheit (Wahrnehmen und Vorstellen), die zuständliche (Lust und Unlust) und die denkende (Unterscheiden und Vereinen). Wollen ist nach Rehmke keine Bestimmtheit des Seelenlebens, sondern bedeutet, daß die Seele sich selbst ursächlich auf eine künftige mögliche Veränderung bezieht. Die herkömmliche Gliederung des Seelenlebens in Fühlen, Wollen und Denken gibt Rehmke damit ganz auf.

Rehmkes Lehren stehen infolge der eigenen Voraussetzungen und der eigenen Methode größtenteils in starkem Gegensatz zu den meisten philosophischen Richtungen der Gegenwart, sie erfordern eine besondere Einstellung, die nicht jeder leicht vollziehen kann. Aber man kann doch an dieser radikalen Wendung der Probleme etwas lernen.

Die Anhänger Rehmkes, die fast alle in völliger Abhängigkeit von seinen Lehren stehen und daher keine selbständige Bedeutung besitzen, haben sich zu einer „Johannes-Rehmke-Gesellschaft“ zusammengeschlossen und geben eine Zeitschrift „Grundwissenschaft“ heraus.

## 7. Der transzendente Idealismus (Cohen und Natorp).

Während bei Schuppe noch ein gewisser Anschluß an Kant gefunden werden kann, sagt sich Rehmke radikal von allem Kantianismus los und setzt sich damit in Gegensatz zu herrschenden logisch-erkenntnistheoretischen Richtungen der Gegenwart. Von kantischer Grundlage aus ist man zu einer psychologischen Vernunftkritik gekommen wie die Neufriesianer, oder zur Idee einer kritischen Metaphysik wie Liebmann und Volkelt, man hat einen logischen Realismus zu begründen gesucht wie Riehl, man hat nach einer Überwindung des Realismus und des Idealismus gestrebt wie Schuppe. Die eigentliche Fortführung der Erkenntnistheorie Kants haben sich aber die Richtungen zur Aufgabe gemacht, die sich ausdrücklich zum Kritizismus und zum transzendentalen Idealismus bekennen und die logisch-erkenntnistheoretische Tendenz noch stärker als Kant selbst betonen, die alle psychologischen und metaphysischen Reste aus Kants Philosophie entfernen wollen, um ein einheitliches logisch-erkenntnistheoretisches System zu gewinnen. Sie können eigentlich allein auf den Namen „Neukantianer“ Anspruch machen. Otto Liebmann, der die Notwendigkeit des „Rückgangs“ auf Kant als einer der ersten be-

tonte und im Geiste der Transzendentalphilosophie philosophierte, kann als ein Vorläufer der Bewegung des Neukantianismus gelten, die ihren stärksten Ausdruck in der sog. „Marburger Schule“ gefunden hat. Diese Marburger Schule ist teilweise beeinflusst worden durch die antimetaphysische naturwissenschaftliche Tendenz, wie sie in Friedrich Albert Langes „Geschichte des Materialismus“, die in 1. Auflage 1866 erschien, ausgesprochen war. Lange wandte sich ähnlich wie Otto Liebmann gegen die metaphysische Annahme des Dinges an sich. Aber wenn er auch die logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung der kantischen Philosophie nachdrücklich und einseitig hervorhob, so ließ er doch, Kant psychologisch und physiologisch interpretierend, das Apriori in der psychophysischen Organisation der Menschen bedingt sein.

Der Begründer der Marburger Schule des Neukantianismus war Hermann Cohen (1842—1918). Mit ihm beginnt eine neue Epoche der Kantbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er versuchte zum erstenmal durch eindringliches Studium, durch philologische und philosophische Interpretation ein systematisches Verständnis der kantischen Lehre zu gewinnen, um auf Grund davon eine Weiterbildung des logisch-erkenntnistheoretischen Idealismus zu unternehmen. Während bei Kuno Fischer, dessen Werk über Kant 1860 erschien, das philosophiegeschichtliche Interesse an der Bedeutung Kants überwog und während Otto Liebmanns Schrift „Kant und die Epigonen“ (1865) hauptsächlich polemischen Charakter trug, handelt es sich bei Cohens Kantbüchern um eine Darstellung des kantischen Systems mit Rücksicht auf ihre für die Gegenwart fruchtbaren Probleme. Im Gegensatz zu der realistischen Kantinterpretation Riehls vertritt Cohen die logisch-idealistische.

In drei Schriften hat Cohen das System der kantischen Philosophie behandelt: „Kants Theorie der Erfahrung“ (Berlin 1871, 3. Aufl. 1918), „Kants Begründung der Ethik“ (Berlin 1877, 2. Aufl. 1910), „Kants Begründung der Ästhetik“ (Berlin 1889). Sein eigenes philosophisches System hat Cohen in dem mehrbändigen Werk „System der Philosophie“ entwickelt; der erste Teil enthält die „Logik der reinen Erkenntnis“ (Berlin 1902, 2. Aufl. 1914), der zweite die „Ethik des reinen Willens“ (Berlin 1904, 2. Aufl. 1907) der dritte die „Ästhetik des reinen Gefühls“ (2 Bände, Berlin 1912). Eine kleinere Schrift sucht die Religionsphilosophie zu begründen: „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ (Gießen 1915, Philosophische Arbeiten, herausg. von Cohen und Natorp X, 1).

Cohen betonte von vornherein, daß auch für das historische Verständnis Kants eine systematische Parteinahme unvermeidlich sei. Man könne, so sagt er schon in der ersten Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung“, „kein Urteil über Kant abgeben, ohne in jeder Zeile zu veraten, welche Welt man im eigenen Kopfe trägt“<sup>1)</sup>. Cohens Tendenz zur systematischen Fortbildung der kantischen Lehre bekundet sich darin, daß er die rein logisch-erkenntnistheoretischen Momente hervorhebt und

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung (Berlin 1871), S. V.

psychologische oder metaphysische Reste auszuschalten sucht. Gerade darin glaubt er im Sinne der kritizistischen Methode zu verfahren, wenn er auf kantischer Grundlage ein System des logischen Idealismus schafft. Das „Ding an sich“ ist ihm höchstens ein Grenzbegriff, ein negativer Begriff, der darum aus dem System eliminiert werden kann. Und ebenso verwirft Cohen die kantische Scheidung von Anschauung als dem Vermögen der Rezeptivität und Denken als dem Vermögen der Spontaneität. Er lehnt es ab, wie Kant der Logik eine Lehre von der Sinnlichkeit voraufgehen zu lassen, läßt vielmehr allein die Logik als Logik des reinen Denkens grundlegend sein und verkündet die Autonomie dieses reinen Denkens, das seinen Ursprung nicht von außen her nehmen kann. Damit wird gleich jeder metaphysische wie jeder empiristische Realismus und Psychologismus abgewiesen. Es gibt kein vom Denken getrenntes, transzendentes Sein, das im Denken nur abgebildet würde, sondern es besteht eine Identität von Denken und Sein, wie es schon der erste griechische Philosoph des Idealismus, Parmenides, auf den sich Cohen beruft, gelehrt hatte. Das Denken ist Denken des Seins, ja „das Denken erschafft die Grundlagen des Seins“<sup>1)</sup>. Aber das Denken ist damit nicht etwa als psychologischer Akt verstanden, sondern als das „reine Denken“. Die Psychologie hat es mit den einzelnen Bewußtseinsvorgängen, den Vorstellungen und ihren Verbindungen zu tun, von da aus gelangt man nicht zu der Einheit und Gesetzmäßigkeit des Denkens und der Wissenschaft. Der Psychologismus „vereinzelt und isoliert“ das philosophische Problem der Erkenntnis, er kann daher keine fundamentale Grundlage der Erkenntnis bilden. Nur der logische Idealismus vermag das. Die Korrelation von Denken und Sein ist damit in einer anderen Weise behauptet als sie der Immanenzphilosoph Schuppe annahm. Bei Schuppe handelte es sich um das erkenntnistheoretische Verhältnis von Bewußtsein und Bewußtseinsinhalt. Das steht hier nicht in Frage, vielmehr ist bei Cohen die Rede von dem systematisch-wissenschaftlichen Denken, das als solches seinen Gegenstand erzeugt. Dieser Idealismus ist natürlich kein subjektiver oder spiritualistischer Idealismus, sondern er ist logisch-methodischer Idealismus. Ja, Cohen glaubt sagen zu dürfen, daß solcher Idealismus allein „der wahrhafte Realismus“ sei, da er erst die gesetzmäßige Grundlage der Erkenntnis aufdeckt.

Die Einheit des Systems zu gewinnen, das ist das Problem Cohens. „Die Philosophie kommt nur als System zu ihrem Begriffe“. Das System aber besteht nicht in einer bloßen Sammlung und Ordnung, sondern in dem einheitlichen methodischen Zusammenhang der Probleme. Diese Einheitlichkeit muß einen Mittelpunkt haben, welcher den Grund des Systems darstellt und „zum Schwerpunkt für die Tragkraft aller Fragen

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, System der Philosophie I, Logik d. r. Erk. (Berlin 1902), S. 18.

wird“. Das ist die Logik, die als solche das Prinzip der Gewißheit für alle Erkenntnis und damit die einheitliche methodische Voraussetzung schon für die Formulierung der Probleme enthält. Wäre die Logik nicht Grundlage des Systems, dann wäre die Möglichkeit eines Systems überhaupt aufgehoben. Denn das System der Philosophie ist doch „die allgemeine Vernunft“ und diese beruht „auf dem allgemeinen Verstandesgebrauch, den die Logik beschreibt und bestimmt“ <sup>1)</sup>. Das reine Denken, auf das sich die Logik bezieht, wird aber noch spezialisiert. Es ist „ein genau bestimmtes, von einem eingeschränkten Interesse geleitetes Denken“, nämlich das Denken der Wissenschaften. Die Wissenschaften werden bestimmt durch ihre Methoden, und durch die Methoden wird der Zusammenhang der Wissenschaften hergestellt. Cohen sucht aber noch weiter nach einer bestimmten wissenschaftlichen Methode, welche „die unentbehrliche Voraussetzung für alle anderen Wissenschaften“ sein kann, nur damit ist ihm ein notwendiger Zusammenhang der Wissenschaften gegeben und das reine Denken in seiner Bestimmtheit zum Ausdruck gebracht. Die grundlegende wissenschaftliche Methode nun ist für Cohen die der mathematischen Naturwissenschaft. Die Logik muß also Logik der mathematischen Naturwissenschaft sein <sup>2)</sup>.

Damit wird die Aufgabe der Logik eng begrenzt. Nicht eine allgemeine Gegenstandslogik wird zur Grundlage des Systems gemacht, sondern die spezielle Logik, die sich auf die mathematische Naturwissenschaft bezieht. Cohen meint hierdurch eine Präzisierung des reinen Denkens zu erreichen, in Wahrheit gibt er aber den allgemeinen grundlegenden Charakter der Logik preis, denn ihre Beziehungen zu den anderen Wissenschaftsgebieten erscheinen auf diese Weise als indirekt und sekundär. Zwar hatte auch Kant seine Kritik der reinen Vernunft an der mathematischen Naturwissenschaft orientiert, aber da handelte es sich auch nicht um das Ganze eines philosophischen Systems, sondern zunächst nur um eine „Kritik der reinen Vernunft“. Was bei Kant als Ausgangspunkt für ein bestimmtes Unternehmen zugestanden werden kann, wird bei Cohen einseitige dogmatische Voraussetzung. Wenn das Systemganze in Frage steht, dann bedarf dieses allerdings logischer Grundlegung, aber nicht von der Beziehung auf eine einzelne Wissenschaft und ihre Methode darf diese ausgehen, sondern sie muß allgemeine Gegenstandslogik sein. Sie hat die Prinzipien der gedachten Gegenständlichkeit überhaupt festzustellen. Cohen spricht vom „reinen Denken“, selbstverständlich ist darunter kein psychologischer Vorgang verstanden, aber es ist damit doch von vornherein nicht die gedachte Gegenständlichkeit, sondern der

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 512 ff.

<sup>2)</sup> Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 17.

Prozeßcharakter des Denkens betont. Das tritt noch deutlicher hervor dadurch, daß die Logik auf eine spezielle wissenschaftliche Methode bezogen wird. In diesem Ansatz zeigt sich der Methodologismus der Neukantianer und die bei Cohen wenigstens vorhandene einseitige Orientierung an Mathematik und Naturwissenschaft als angeblichem Muster des wissenschaftlichen Denkens überhaupt. Cohen glaubt einen sicheren Stand zu haben, wenn er sich auf das „Faktum der Wissenschaft“ beruft, während er empirische Dinge und Vorgänge eben nicht als gegebene Fakta anerkennt, aber auch das Faktum der Wissenschaft müßte seine Begründung doch erst im Systemganzen der Philosophie erhalten, diese erst wäre in idealer Vollendung das eigentliche „Faktum“. Die Methode der mathematischen Naturwissenschaft jedoch ist noch etwas historisch Bedingtes, und Cohen unterliegt dem Einfluß dieser Bedingtheit, auch wenn er natürlich meint, die apriorischen Prinzipien dieser Methode zu ergründen. Daß sie solche Prinzipien sind, das ließe sich eben erst von einer allgemeinen Logik des Systems her verstehen und begründen. Und auch dies müßte erwiesen werden, daß die in der Methode einer historisch bedingten Wissenschaft, nämlich der mathematischen Naturwissenschaft der Neuzeit, liegenden Prinzipien die einzig möglichen und notwendigen Prinzipien wissenschaftlichen Denkens sind.

Cohens Plan der „Logik der reinen Erkenntnis“ ist also von Anfang an eng gefaßt, wenn die spezielle Logik der mathematischen Naturwissenschaft als grundlegend angesehen wird. Zwar scheint es, als ginge Cohen doch über die spezielle Logik hinaus, wenn er eine „Logik des Ursprungs“ geben will, denn Ursprung könnte ja das Prinzip der unfalteten Einheit des Systems bedeuten und somit sich auf eine allgemeine Logik beziehen. Aber Cohen nimmt den Begriff des Ursprungs gleich im Sinn der logischen Methode der Naturwissenschaft. Die Autonomie des Logischen wird richtig hervorgehoben, mit Rücksicht auf die „ureigene Selbständigkeit“ des Denkens wird Kants Lehre von dem Mannigfaltigen der Anschauung in der Sinnlichkeit abgewiesen. Der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität, der bei Kant durch die Entgegensetzung von Anschauung und Begriff eine Bedeutung hatte, wird aber nun nicht überwunden, sondern es wird nur das erste Glied gestrichen, und die Spontaneität wird methodologistisch gedeutet. Die „Synthesis“ des Denkens wird zum „Erzeugen“. Das Denken hat seinen „Ursprung“ in sich, erzeugt methodisch sich selbst und seine Gegenstände. Das Erzeugen, so lehrt Cohen, „bringt die schöpferische Souveränität des Denkens zum bildlichen Ausdruck“, auf „die Tätigkeit des Erzeugens“ kommt es beim Denken an, nicht auf fertige, aus dem Denken herausgesetzte Dinge. Vielmehr ist „die Erzeugung selbst“ „das Erzeugnis“, das Denken selbst ist „das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit“.



und diese geht nicht in ein Ding über, „sie kommt nicht außerhalb ihrer selbst“<sup>1)</sup>).

Gewiß ist der Ausdruck „Erzeugen“ ein Bild, und es soll sich dabei um das logisch-methodische Verfahren des Denkens nach Art mathematischer Konstruktion handeln, aber es bleibt dabei die verdächtige Vorstellung einer schöpferischen Selbsttätigkeit des Denken, die nicht mehr rein logisch faßbar ist, sondern eine psychologische Färbung hat. Der Begriff der Autonomie des Logischen wird durch den der spontanen Erzeugung des Denkens in versteckter Weise psychologistisch umgedeutet. Der Logizismus schlägt in Psychologismus um. Auch wenn man aber bei dem Begriff der methodischen Erzeugung alles Psychologische und Metaphysische, was bei Cohen zweifellos hineinspielt, beseitigen würde und ihn rein logisch zu verstehen suchte, so müßte doch dieser Methodologismus ungenügend erscheinen. Die bloße Methode erzeugt noch nicht den Gegenstand der Erkenntnis, sie ist selbst nur ein Mittel, und ihre Verselbständigung führt dazu, daß der Gegenstand nicht etwa erzeugt, sondern aufgelöst wird und entgleitet, denn die Methode setzt schon die Beziehung auf den Gegenstand voraus, sie hat Sinn nur unter der Voraussetzung des Gegenstandes und seiner Erkenntnisgesetzmäßigkeit<sup>2)</sup>). Auch in der Mathematik erzeugt nicht etwa die bloße Methode aus sich heraus, sondern auch da gehen nur unter Voraussetzung der Erkenntnisgesetzmäßigkeit Gegenstände aus Gegenständen logisch-methodisch hervor.

Nun meint aber Cohen, durch Beziehung auf die mathematische Naturwissenschaft den Sinn der Begriffe „Ursprung“ und „Erzeugung“ begründen zu können. Wenn er auf die Bedeutung der „Hypothese des Unendlichen“ hinweist, so könnte man wieder darin einen Hinweis auf das unendliche Systemganze finden, aber es zeigt sich gleich, daß das nicht der Fall ist, sondern das Unendliche eng im mathematisch-methodischen Sinn genommen wird. Durch diese eigenartige Einschnürung der Logik enthüllt sich dann merkwürdigerweise das Prinzip des Ursprungs als das Prinzip der Infinitesimal-Rechnung, und die Logik wird Logik der Infinitesimal-Rechnung. Da die Infinitesimal-Analyse das legitime „Instrument der mathematischen Naturwissenschaft“ sei, das entscheidende Prinzip, so sei in ihr das zentrale Prinzip der Logik gefunden — denn Logik ist ja in erster Linie Logik der mathematischen Naturwissenschaft —, so hätte dadurch das reine Denken seine unbedingte Sicherung erhalten, ja beruhte darauf alle Gewißheit der Wissenschaft. So glaubt Cohen die „mathematische Erzeugung der Bewegung und durch sie der Natur“ als den „Triumph des reinen Denkens“ preisen

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 25 f.

<sup>2)</sup> Vgl. auch mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920), S. 134 ff.



zu können<sup>1)</sup>. Daß damit die mathematische Bedeutung der Infinitesimal-Rechnung verkannt wird, hat man mit Recht hervorgehoben, aber auch philosophisch ist gegen diese Interpretation Bedenken zu erheben. Cohen übersieht einfach die Denkvoraussetzungen, welche die Infinitesimal-Rechnung innerhalb des Systems der Mathematik möglich machen, er löst die Infinitesimal-Betrachtung aus ihrem Zusammenhang heraus und gibt ihr eine eigenartige philosophische Bedeutung. In Wahrheit ist aber diese Infinitesimal-Betrachtung schon mathematisch etwas Abgeleitetes, das auf bestimmten Voraussetzungen ruht, und philosophisch kann nicht etwa von ihr aus das Problem des Ursprungs begriffen werden, sondern dazu ist das philosophische Prinzip bereits längst vorausgesetzt. Cohen erreicht durch die Berufung auf die Infinitesimal-Rechnung eine sonderbare Verdrehung und Verengerung des Prinzips der Logik.

Dabei bleibt aber bei ihm die Forderung bestehen, daß das Prinzip des Ursprungs, wie er es festgestellt hat, grundlegend für alle Wissenschaft, daß alle reinen Erkenntnisse „Abwandlungen“ dieses Prinzips sein müßten. Ja, Cohen betont durchaus, daß die Logik „auch zur Ethik und zur Ästhetik in Beziehung gesetzt werden“ müsse, er scheint also doch an eine allgemeine Logik zu denken, aber er gibt nun nicht etwa eine Begründung der verschiedenen Gebiete in einer allgemeinen Logik, sondern es handelt sich bei ihm nur um methodische Beziehungen, die aber durchaus nicht grundlegend sind. Es ließe sich auch gar nicht denken, wie in der Logik der Infinitesimal-Rechnung — das soll doch die Logik des Ursprungs sein — die anderen Wissenschaftsgebiete begründet sein könnten. Cohen weist darauf hin, daß die Geisteswissenschaften durch die beschreibende Naturwissenschaft mit der Logik zusammenhängen, aber das wäre ein bloß indirekter Zusammenhang, der nur sekundären Wert haben könnte und überdies fraglich wäre. Denn schon ein Zusammenhang der beschreibenden Naturwissenschaft mit der Logik der Infinitesimal-Rechnung ist schwer vorzustellen, und ebenso ist kein wesentlicher logischer Zusammenhang von der beschreibenden oder gar der mathematischen Naturwissenschaft zu den Geisteswissenschaften zu gewinnen, nicht einmal ein direkter Zusammenhang der Methoden ist da festzustellen, wenn man eben nicht von einer übergeordneten allgemeinen Logik ausgeht, die für alle Wissenschaften in gleicher Weise grundlegend ist und nicht selbst ihre Grundlegung in der Methode einer bestimmten einzelnen Wissenschaft empfängt. Daß die Mathematik als Muster aller Wissenschaft erscheint und die Logik von der mathematischen Naturwissenschaft her bestimmt wird, erscheint als ein prinzipieller Fehler, an dem Cohens Philosophie krankt. Nicht die mathematisch-naturwissenschaftliche Methode kann die alleinseligmachende und grundlegende für

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 30.

alle Wissenschaften sein, sondern die allgemeine Logik als Wissenschaftslehre ist Maß und Grundlage für alle Wissenschaften, auch die mathematische Naturwissenschaft erhält in ihr erst ihre philosophische Begründung.

Als Grundform des Denkens und damit als Grundform des Seins erscheint für Cohen gemäß seiner Lehre vom Erzeugen, von der Tätigkeit des Denkens das Urteil. Die Kategorien sind Grundrichtungen, in denen sich das Urteil vollzieht. Das Urteil bedeutet die grundlegende Einheit der Erkenntnis als Durchdringung von Sonderung und Vereinigung. Da die Tätigkeit des Denkens den Inhalt selbst erzeugt, nicht ihn etwa durch die Empfindung als gegeben erhält, so liegt in der Einheit des Urteils auch die Einheit des Gegenstandes. „Die Einheit des Urteils ist die Erzeugung der Einheit des Gegenstandes in der Einheit der Erkenntnis“<sup>1)</sup>. Das Problem des Dinges wird damit aufgelöst in die Frage nach dem selbst erzeugten Denkgegenstand, der aber natürlich kein eigentlicher „Gegenstand“ ist, sondern nur eine methodische Denkstufe bezeichnet, über die das Denken selbstverständlich sogleich wieder hinausgeht. Da zeigt sich wieder der Methodologismus, der durch diese Hinwegdekretierung des Dinges den Problemen des Dinges und des Gegenstandes gewiß nicht gerecht wird. Für Cohen ist dem Denken nichts gegeben, was es nicht selbst erzeugt hat. Aus dem Nichts muß das Etwas gefunden werden. „Auf dem Umwege des Nichts stellt das Urteil den Ursprung des Etwas dar“<sup>2)</sup>. Dieser Begriff des Nichts ist gefährlich, er verdeckt die Schwierigkeit des Problems. Das Nichts, von dem das Denken ausgeht, kann ja nicht einfach das Nichtseiende sein, wie es nach Cohen scheint, es muß bereits gegenständliche Beziehung aufweisen, wenn es Erkenntnisbedeutung haben soll. Und wenn der Ursprung die unentfaltete Einheit des Systems bedeutet, so kann er nicht das Nichts bedeuten. Cohen hat bei seiner Ableitung des Etwas aus dem Nichts wieder mathematische Analogien im Auge, aber diese setzen ihrerseits Erkenntnis und Gegenstandsbeziehungen voraus und haben demgemäß schon einen anderen Charakter.

Die Einheit der Erkenntnis muß sich nach Cohen nun ihrem schöpferischen Wesen nach in einer Mehrheit von Erkenntnissen, von Gesetzen betätigen und bewähren. Die Arten des Urteils geben Richtungen und Prinzipien der reinen Erkenntnis und damit auch Arten des Seienden an. Cohen unterscheidet vier Klassen von Urteilen, deren jede drei Arten umfaßt, so daß sich eine Zwölfzahl von Urteilsformen ergibt, die aber nicht mit der kantischen Urteils- und Kategorientafel übereinstimmt. Zu der ersten Klasse, den Urteilen der Denkgesetze, gehören das grundlegende

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 56.

<sup>2)</sup> Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 69.

Urteil des Ursprungs, aus dem sich das Denkgesetz der Kontinuität ergibt, dann das Urteil der Identität und das Urteil des Widerspruchs. In der zweiten Klasse, derjenigen der Urteile der Mathematik, bildet die erste Art das Urteil der Realität. Das Unendlichkleine ist nach Cohen die Realität, und das Urteil der Realität erzeugt die Kategorie der Zahl, die Prinzip der mathematischen Naturwissenschaft ist. Die Unzulänglichkeit dieses Begriffs der Realität, der natürlich wieder nur methodischen Sinn hat, zeigt sich einmal darin, daß dabei auch der irrationalen, der imaginären und der negativen Zahl Realität zukommen muß, dann aber auch darin, daß die Übertragung auf das Gebiet der Geisteswissenschaften nur gewaltsam gelingt. Da soll nämlich dem Unendlichkleinen das Individuum als das Reale entsprechen. Aber damit muß der Begriff der Realität einen ganz anderen Sinn gewinnen. Weiter gehören zu der Klasse der Urteile der Mathematik das Urteil der Mehrheit und das Urteil der Allheit. Die Urteilsarten der dritten Klasse, Urteile der mathematischen Naturwissenschaft, sind: das Urteil der Substanz, das Urteil des Gesetzes und das Urteil des Begriffs; diejenigen der vierten Klasse, die Urteile der Methodik: das Urteil der Möglichkeit, das der Wirklichkeit und das der Notwendigkeit.

Die Logik der reinen Erkenntnis stellt sich so als idealistische Logik des Urteils dar. Dieser Idealismus kennt kein Gegebenes, nur Aufgegebenes, das in der Idee als der Hypothese begründet ist. Der Methode des wissenschaftlichen Denkens oder vielmehr einer bestimmten Art dieses wissenschaftlichen Denkens, nämlich dem in idealistischem Sinn interpretierten mathematisch-naturwissenschaftlichen Denken schreibt er die schöpferische Kraft zu, Gegenstände aus sich heraus immer neu zu erzeugen. Der transzendente Idealismus Kants wird da zum methodologistischen Idealismus.

Nun kann aber Cohen, wenn er ein philosophisches System geben will, bei dieser Beschränkung auf das wissenschaftliche Denken nicht stehen bleiben. Das System des Idealismus muß vom methodologistischen Standpunkt aus das System der Methoden der Gegenstandserzeugung sein. Die Allheit der Richtungen der Gegenstandssetzung findet Cohen in dem Kulturbewußtsein, dessen einzelne Gebiete oder Richtungen das wissenschaftliche Bewußtsein, die Sittlichkeit und die Kunst bilden. Damit wird der ominöse Begriff des Kulturbewußtseins eingeführt, der in der Logik noch entbehrt werden konnte. Dieser Begriff aber scheint historische und psychologische Bedingtheit in sich zu tragen und ist darum angreifbar. Auch als Bild oder als Fiktion verleitet er zu Mißverständnissen. Soll damit die Systemeinheit bezeichnet werden, so kann zur Zusammenordnung der apriorischen Gesetzmäßigkeiten weder die Beziehung auf die Kultur noch diejenige auf das Bewußtsein maßgebend sein. Wenn es den Anschein hat, als sollte durch die Beziehung auf das

Kulturbewußtsein die Bevorzugung des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens überwunden werden, so ist doch mit Begriff des Kulturbewußtseins, der, auch wenn er nicht historisch oder psychologisch gemeint ist, doch eine psychologische oder metaphysische Färbung behält, für das philosophische System als solches wenig gewonnen. Die Orientierung an dem Faktum der Wissenschaft gibt Cohen aber auch in der Ethik und der Ästhetik nicht auf, die Ethik ist in der Rechtswissenschaft, die Ästhetik in der Kunstwissenschaft verankert. Aber die Beziehung von Ethik und Ästhetik auf eine allgemeine Logik bleibt unklar, wohl soll die Logik methodische Voraussetzungen für die anderen Richtungen des Kulturbewußtseins bieten, aber ihrem Inhalt nach hätten Ethik und Ästhetik ihre Gesetze selbst zu finden: damit ist keine Grundlegung dieser Disziplinen in der Logik geschaffen, noch auch die Grenze zwischen den methodischen Voraussetzungen und dem eigentlichen Inhalt aufgewiesen, denn die methodischen Voraussetzungen können doch nicht bloß formal-logischer Natur sein.

Zwar die Ethik scheint in nahe Beziehung zu der Logik zu treten. Die Ethik als Ethik des reinen Willens wird von Cohen geradezu als „Logik der Geisteswissenschaften“ bezeichnet. Damit scheint eine Ergänzung zu der einseitigen mathematisch-naturwissenschaftlichen Logik geboten. Aber es kann nicht etwa so sein, daß die Logik der reinen Erkenntnis und die Ethik des reinen Willens zusammen die allgemeine Logik ausmachen. Denn die Ethik kann doch nicht die logische Grundlegung der Geisteswissenschaften liefern in dem Sinne, wie es eine allgemeine Logik als Wissenschaftslehre tun würde, oder auch in dem Sinne, wie die Logik der reinen Erkenntnis nach Cohen eine grundlegende Bedeutung für die Naturwissenschaft hat. Die Geisteswissenschaften werden nicht als Wissenschaften durch die Ethik logisch konstituiert, nur können die Inhalte des Geisteslebens, sofern sie als Produkte des Willens betrachtet werden, auf ethische Gesetzmäßigkeit gerichtet und danach beurteilt werden, das ist aber etwas anderes als logische Grundlegung. Cohen meint allerdings den Übergang von der Logik zur Ethik leicht herstellen zu können. Das reine Denken war ja von vornherein Erzeugen, schöpferische Tätigkeit, kannte nur selbst erzeugtes Aufgegebenes, hatte die Idee zur Hypothese, es ist also nicht substantiell, sondern als aktueller Prozeß begriffen, da kann es leicht auch als Wollen und Handlung erscheinen. Immerhin auch wenn man eine enge Beziehung zwischen Denken und Wollen annehmen will, ist die Ableitung beider aus einem gemeinsamen Grund und doch ihre gegenseitige Unterscheidung von Cohen nicht durchgeführt. Wenn im Wollen die Beziehung auf ein Sollen, auf etwas, was als Aufgabe gesetzt wird, liegt, so bezieht sich doch gerade nach Cohens Auffassung auch das Denken auf Aufgegebenes, so dass

doch auch das Sein des Gegenstandes in ein Sollen aufgelöst wird. Die Grenze zwischen Sein und Sollen ist dadurch verwischt. Wenn Cohen betont, daß das bloße Denken doch auf den Gegenstand ginge und demnach noch Sonderung bedeute, während im reinen Wollen die Zukunftsbeziehung, die Richtung auf die unendliche, ewige Aufgabe, das stete Vorwärtstreben als wesentlich hervortrete, so ist das keine genügende Unterscheidung, denn auch der Denkgegenstand soll doch nichts Letztes sein, sondern nur neues Problem und auch das Denken soll doch, logisch genommen, in stetem methodischen Prozeß bestehen. Wenn der Gegenstand als einzelner und das Denken in seiner Sonderung betrachtet würde, so wäre das eine psychologische Vereinzelung des Gegenstandes und des Denkaktes, nicht eine Hervorhebung des logischen Fortschritts.

Bei der vorausgesetzten engen Beziehung zwischen Denken und Wollen hat Cohens Ethik einen rationalistischen Charakter. In der Behauptung der Apriorität der Prinzipien des reinen Willens ist sie mit Kant einig, aber in dem Aufbau des ethischen Systems geht Cohen andere Wege als Kant. Noch rationalistischer als bei Kant erscheint die Ethik schon dadurch, daß sie an dem Faktum der Rechtswissenschaft orientiert wird und deren Möglichkeit zu begründen hat. Ihr Ziel findet die Ethik in der Idee der Menschheit.

Die Ästhetik ist bei Cohen in dem reinen Gefühl gegründet. Der Mensch ist der eigentliche Gegenstand der ästhetischen Beziehung. „Das reine Gefühl ist die reine Liebe zur Natur des Menschen, die ein Teil ist von der allgemeinen Natur“<sup>1)</sup>. Die Ästhetik geht über Logik und Ethik hinaus. Neben Wissenschaft und Sittlichkeit wird die Kunst als Faktum der Kultur anerkannt, und die Liebe erscheint als das rein ästhetische Gefühl. Den systematisch-philosophischen Charakter der Ästhetik betont Cohen besonders stark, und eine Menge von Beispielen aus der Kunst verwertet er im Sinne seiner Konstruktionen, die oft interessant sind, oft aber auch eine Vergewaltigung bedeuten.

Mit Logik, Ethik und Ästhetik ist das System der Philosophie nicht abgeschlossen, obgleich damit die Richtungen des Kulturbewußtseins in ihren Prinzipien aufgedeckt sind. Es muß noch „ein eigenes, ein besonderes Problem der Philosophie werden, den Zusammenhang, die Kollisionen und den Einklang der drei Gebiete des Bewußtseins zur Prüfung und zur Darstellung zu bringen“<sup>2)</sup>. Das Problem bleibt, die verschiedenen Richtungen des Kulturbewußtseins nicht als verschiedene ihrem Objekt nach aufzuweisen, sondern ihre Einheit in der Einheit des Subjekts, d. h. des Kulturbewußtseins darzustellen. Die Aufgabe der Bestimmung der Einheit des Kulturbewußtseins fällt nach Cohen einer besonderen philo-

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, Ästhetik des reinen Gefühls I (Berlin 1912), S. 182.

<sup>2)</sup> Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 15.

sophischen Disziplin zu, nämlich — der Psychologie. Natürlich ist damit keine Psychologie im herkömmlichen Sinn gemeint, keine, die sich auf psychophysische Beschaffenheiten der einzelnen Individuen richtet, sondern eine philosophische Psychologie, die die allgemeine Einheitsgesetzlichkeit des Kulturbewußtseins zum Gegenstand hat. Man kann zweifeln, ob eine solche Wissenschaft „Psychologie“ zu nennen wäre. Vor allem aber sind vom systematischen Standpunkt aus Bedenken gegen diese Wissenschaft zu erheben. Wenn sie die Aufgabe haben soll, den Zusammenhang und die Harmonie der drei anderen Disziplinen herzustellen, so erinnert das sehr an die falsche empiristische Auffassung der Philosophie im Verhältnis zu den Einzelwissenschaften, wonach die Philosophie die Widersprüche zwischen den Einzelwissenschaften zu versöhnen habe. Wie damit keine zureichende Bestimmung der Philosophie als selbständiger Wissenschaft sich gewinnen läßt, so kann mit solchen Erwägungen keine selbständige Disziplin innerhalb der Philosophie begründet werden, die ähnliche Aufgaben den anderen philosophischen Disziplinen gegenüber hätte wie nach empiristischer Auffassung die Philosophie als Ganzes gegenüber den Einzelwissenschaften. Bei idealer Vollendung der einzelnen Disziplinen müßte ihre Übereinstimmung und ihr Zusammenhang doch ohne weiteres gegeben sein. Was aber an positiven Aufgaben für die Einheit des Systems als solche zu leisten wäre, das müßte doch schon in der allgemeinen Logik enthalten sein, die mit der Grundlegung zugleich den Abschluß des Systems bestimmt. Cohens Einführung der Psychologie in das System ist ein Verlegenheitsakt. Da er die Aufgaben der Logik zu eng gefaßt hat, sieht er sich genötigt, noch eine Disziplin zu Hilfe zu nehmen, die, sofern sie systematische Bedeutung hat, Probleme bearbeitet, welche in das Gebiet der allgemeinen Logik gehören, oder aber ins Empirische übergreift und dann nicht zu den allgemeinen philosophischen Disziplinen zu rechnen ist. Cohen hat seine Psychologie nicht mehr zur Ausführung gebracht, das hat seine äußeren Ursachen, aber es hätten sich bei der Ausführung dieses Teiles auch die inneren Schwierigkeiten seines Systems wohl geltend gemacht.

Eine Erweiterung erfährt Cohens System noch durch die Einordnung der Religionsphilosophie. Während Cohen früher die Religion ganz in die Ethik aufgehen ließ, sucht er in der Schrift von 1915 die Eigenart der Religion im System der Philosophie hervorzuheben. Dabei läßt er aber auch noch die Religion durchaus von der Ethik abstammen und durch sie bedingt sein, sie ist also keinesfalls unbedingt selbständig, auch wenn sie eine Eigenart besitzt. Sie stellt keine neue Richtung des Kulturbewußtseins dar, wird in ihrer Eigenart auch nicht durch die Psychologie, die auf Einheit des Bewußtseins geht, begründet, sondern nur innerhalb der Systematik der Philosophie. Religion steht demnach mit der Logik,



der Ethik, der Ästhetik und der Psychologie in Zusammenhang und unterscheidet sich doch auch von ihnen. Die Korrelation des Menschen zu Gott macht die Eigenart der Religion aus. Mit der Logik berührt sich die Religion durch das Problem des Seins (nicht etwa des Daseins) und der Einzigkeit Gottes, der Gottesbegriff ist nach Cohen nur im Zusammenhang mit dem logischen Denken zu entwickeln. Für die Ethik bildet die Gottesidee den notwendigen Abschluß, ohne den sie ein Torso bleibt. Die Ethik bedarf der Gottesidee, damit die Menschheit gemäß der Ewigkeit des Ideals sich entfalte. Die Religion bestimmt gegenüber der Ethik das eigenartige Verhältnis des Individuums als solchem zu Gott. Mit der Ästhetik berührt sich die Religion durch den Begriff der Liebe, unterscheidet sich aber von ihr durch die besondere religiöse Ausprägung der Liebe. Gegenüber der Psychologie hat die Religion die Aufgabe, die Einheit des Menschen als bedingt durch seine Korrelation mit Gott hinzustellen. So läßt sich nach Cohen die Eigenart der Religion aufweisen und ein systematischer Begriff von ihr gewinnen, der in der Korrelation besteht: „Gott mit dem Menschen und der Mensch mit Gott“ <sup>1)</sup>. Die wahre Religion beruht „auf der Wahrheit der systematischen Philosophie, und die wahrhaftige Religiosität beruht subjektiv auf der Reife und Klarheit der systematischen Erkenntnis“ <sup>2)</sup>.

Der einseitige Rationalismus Cohens tritt da deutlich zutage. Die Gottesidee wird dabei doch vielmehr vorausgesetzt, als das sie wirklich systematisch abgeleitet würde. Das Wesen der Religion aber wird man in diesen rationalen Konstruktionen nicht erfaßt oder erschöpft finden.

Cohen gebührt zweifellos das Verdienst, daß er den Gedanken des Systems der Philosophie gefördert und ein logisch einheitliches System zu entwerfen versucht hat. Aber der logische Idealismus wird bei ihm doch zu einem Rationalismus, besonders durch die Bevorzugung der Logik der mathematischen Naturwissenschaft.

In enger Verwandtschaft mit den Lehren Cohens stehen diejenigen von Paul Natorp (geb. 1854), der aber doch eine durchaus selbständige Bedeutung besitzt, wie überhaupt die Vertreter der Marburger Schule zwar in wesentlichen Grundzügen übereinstimmen, aber im einzelnen doch auch verschiedene Wege gehen.

Natorp hat eine Reihe von philosophiegeschichtlichen Untersuchungen veröffentlicht, die sich besonders mit der Geschichte der Erkenntnislehre befassen, so suchte er Zusammenhänge des kritischen Idealismus mit der antiken und der modernen Naturwissenschaft aufzudecken, erörterte das Verhältnis von Descartes zu Kant und gab in einem bedeutsamen Buch eine neue Interpretation von Platons Ideenlehre im Sinne des kritischen Idealismus („Platos Ideenlehre“, Leipzig 1903, 2. Aufl. 1921). Weiter hat er

<sup>1)</sup> Herm. Cohen, Der Begriff der Religion (Giessen 1915), S. 124.

<sup>2)</sup> Herm. Cohen, Der Begriff der Religion, S. 137 f.



historisch und systematisch sich mit Sozialpädagogik befaßt, mehrere Arbeiten über Pestalozzi geliefert (zuletzt „Der Idealismus Pestalozzis“, Leipzig 1919). Ganz systematischen Charakter trägt seine „Sozialpädagogik“ (Stuttgart 1899, 3. Aufl. 1909), die neuerdings durch die Schrift „Sozialidealismus“ (Berlin 1920) ergänzt worden ist. Über verschiedene Gebiete der systematischen Philosophie hat Natorp kleine Abhandlungen oder Leitsätze zu Vorlesungen veröffentlicht. Größere Werke, in denen Grundlinien eines philosophischen Systems aufgezeichnet werden, sind noch „Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften“ (in der Sammlung „Wissenschaft und Hypothese“, Bd. XII, Leipzig und Berlin 1910) und die „Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode“ (I, Tübingen 1912). In den letzten Jahren hat Natorps Philosophie eine neue Wendung genommen, die noch nicht in abschließenden Werken niedergelegt ist. Geschichtsphilosophische Gedanken entwickelt die aus Vorträgen entstandene Schrift „Deutscher Weltberuf“ (2 Bde., Jena 1918).

Wie Cohen, so vertritt auch Natorp einen an Kant orientierten logischen Idealismus. Auch er verwirft den Dualismus von Anschauung und Denken und läßt nur das „reine Denken“ gelten. Nicht nach gegenständlichem Sein wird gefragt, sondern nach der Erkenntnis und ihren Gesetzen, und die Erkenntnis ist unendlicher Prozeß. Ja, Natorp sagt: „der Fortgang, die Methode ist alles“<sup>1)</sup>. Das „Faktum“ wird ihm zu einem „Fieri“. Der „Logos“ erscheint als das Gesetz, das die Richtung des Ganges der Erkenntnis ins Unendliche bestimmt. Ein Gegebenes gibt es danach nicht, „es gibt für das Denken kein Sein, das nicht im Denken selbst gesetzt würde“, es ist logisch jedenfalls „nichts vor dem Denken“, sondern „das ursprünglichste Sein ist das logische, das Sein der Bestimmung“<sup>2)</sup>. Selbstverständlich will auch Natorp das logische Denken nicht als psychischen Akt verstanden wissen, nicht um die Gesetze der psychischen Tätigkeit des Denkens handelt es sich, sondern um die Gesetze des Gedachten, des überhaupt Denkbaren. Aber das Gedachte ist eben nicht gegebener Gegenstand, sondern in der Methode der Erkenntnis aufgegebenes Problem. Das ist derselbe Methodologismus wie bei Cohen, der das gegenständliche Sein auflöst. Zwar meint Natorp, die rein logische Betrachtung müsse beim Sein stehen bleiben, aber es bestünden Korrelationen zwischen Sollen und Sein und schließlich werde sich die „Idee“ im Kantischen Sinn dem bloßen „Begriff“ der Erkenntnis überordnen<sup>3)</sup>, doch bei dieser Auffassung des Denkens als eines Prozesses und des Gegenstandes als einer Aufgabe wird schon das Sein in ein Sollen verwandelt.

Auch Natorp stellt an den Anfang der Logik das Prinzip des Ursprungs, aber er will damit nur die Frage, die Aufgabe der Logik be-

<sup>1)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig und Berlin 1910), S. 14.

<sup>2)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig und Berlin 1910), S. 48 f.

<sup>3)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig und Berlin 1910), S. 51.

zeichnen, nicht ihr lösendes Prinzip. Deutlicher als bei Cohen ist ihm der Ursprung Zusammenhangseinheit, Korrelation, Denkbezug, Wechselbezug, er scheint also zu erkennen, daß der Ursprung nur die unentfaltete Systemeinheit ist. Gegen Cohens Ausgehen vom Nichts betont er, daß dieses Nichts das Ursprungs-Etwas sei, auch sei der Ursprung nicht, wie Cohen sagt, Zentralpunkt, sondern Bezug zum Zentrum, Wechselbezug von Zentrum und Peripherie. Dem Urteil gibt er keine so ausgezeichnete Stellung in der Logik wie Cohen, für ihn kommt das Urteil erst durch Vereinigung der Grundfunktionen des Logischen zustande, die nicht selbst Urteile sind, und demgemäß nimmt er auch nicht mit Cohen ein „Urteil“ des Ursprungs an. Der Grundakt der Erkenntnis ist ein Akt synthetischer Einheit, d. h. Grundkorrelation von Sonderung und Vereinigung. Die Aufgabe der Logik besteht in einer allseitigen Entwicklung der logischen Grundfunktion. Aus dem Grundakt des Denkens ergeben sich nach Natorp die Kategorien, so führt die Richtung der Sonderung im Denken zu den Grundbegriffen der Quantität, die Richtung der Vereinigung zu denen der Qualität. Eine weitere Stufe stellen die Grundbegriffe der Relation dar, die eine „Synthesis von Synthesen“ bedeutet, indem sie Reihenordnungen schafft, und den Abschluß bilden die Grundbegriffe der Modalität, in denen die Bestimmung des Gegenstands vollendet wird. Natorp schließt sich, wenigstens noch in den „Logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft“ (neuerdings verspricht er ein neues Kategoriensystem) enger als Cohen an die Kantische Kategorientafel an. Er kommt, da er in jeder der vier Klassen je drei Stufen annimmt, zu den zwölf Kategorien Kants. Aber Natorp sucht, schärfer als Kant, diese Kategorien mehr im einzelnen als notwendige Schritte im Grundprozeß des Denkens nachzuweisen.

Aus der apriorischen Gesetzlichkeit des Logischen leitet Natorp nun gleich die Grundlagen der Mathematik ab, und zwar nicht in der Weise Cohens, daß er gleich auf die Infinitesimal-Rechnung Bezug nähme. Die Zahl ist nach Natorp „das reinste und das einfachste Gebilde des Denkens, welches die Wissenschaft als exakte begründet hat“<sup>1)</sup>. Sie erhält so einen durchaus logischen Charakter. Nicht etwa wird die Zahl aus einer Vielheit von gegebenen Dingen gewonnen, hat also nicht irgendwelche Anschauung zur Voraussetzung, sondern sie stellt nur reine Grundbeziehungen, Folgen von beziehentlichen Setzungen dar und ergibt sich aus dem synthetischen Prozeß des reinen Denkens selbst. Mit der Setzung der Reihe ist nach Natorp sowohl die Zuordnung als auch die Ordnungsbeziehung gewonnen, beide Funktionen sind korrelativ. Kardinalzahl und Ordnungszahl ergeben sich also ohne weiteres aus dem Begriff der Zahl überhaupt, stellen nur

<sup>1)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig und Berlin 1910), S. 98.

verschiedene, sich ergänzende Betrachtungsweisen dar, von denen keine ursprünglicher als die andere ist. Natorp konstruiert logisch das Zahlssystem, leitet auch die Grundoperationen des Rechnens ab, die natürlich auch nicht Verhältnisse von Dingen betreffen, sondern nur Relationen von Relationen. Wenn Natorp die Zahl so zunächst nur Denkhandlung, Relation sein läßt, so läßt er dabei doch die gegenständliche Beziehung außer acht. Er führt diese erst nachträglich ein, indem er zugibt, die Zahl wolle doch Zahl von Etwas sein, sonst bliebe sie ein leeres Gedankengespinst, es müsse daher eine Methode gefordert werden, gemäß der das Etwas, das gezählt wird, zu setzen ist. Natorp meint, die Zahl bedeute nur das Wieviel, nicht das Wieviel wovon, erst durch das Merkmal der Stetigkeit werde die Zahl zur Größe und damit sei das Fundament der zählbaren Größe gesetzt. Aber die gegenständliche Beziehung kann nicht so nachträglich eingeführt werden, sie muß der Zahl als solcher schon anhaften, wenn natürlich auch ein Unterschied zwischen der unbestimmten bloß „möglichen“ Gegenständlichkeit der reinen Zahl und der bestimmten, wirklichen Gegenständlichkeit der benannten Zahl zu machen ist<sup>1)</sup>. Auch die Begriffe der Dimension und der Richtung glaubt Natorp aus der Zahlsetzung überhaupt ableiten zu können, indem er zeigt, wie die Gesetzmäßigkeit des reinen Denkens über die ursprünglich einzig gerichtete Zahlreihe hinaustreibe. Mit der Einführung der Merkmale der Stetigkeit und der Mannigfaltigkeiten von Dimensionen und Richtungen schafft sich Natorp den Übergang von der Zahl zu der Raum- und Zeitordnung.

Zur logischen Ableitung des Zahlbegriffs wird hier nicht wie bei Kant der Zeitbegriff vorausgesetzt, auch findet keine Berufung auf Anschauung statt. In der Logik kann nach Natorp die Anschauung dem Denken nichts „geben“, sie muß vielmehr selbst nur durch das Denken bestimmt werden. In der sog. „Anschauung“ wirkten die sämtlichen reinen Denkfunktionen „nur in unaufgelöster Verflechtung“ zusammen, in ihr werde das reine Denken konkret<sup>2)</sup>. So wird die Kantische Voranstellung der Anschauung vor das Denken verworfen. Dabei scheint aber Natorp doch nicht auseinanderzuhalten die Anschauung als das logisch noch unbestimmte Gegenständliche, auf dem das Denken als auf einer Unterlage aufbauen kann, und die Anschauung als logisch erfülltes Gegenständliches und insofern Konkretisierung des Denkens.

Zeit und Raum sind bei Natorp auch mathematische Denkgebilde, reine Relationen, die durch das Denken gesetzt sind. Relata werden erst

<sup>1)</sup> Vgl. dazu auch meinen Aufsatz „Einheit und Zahl“ (Kant-Studien, Bd. 23, S. 302 ff.).

<sup>2)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig und Berlin 1910), S. 264.

*Kant: Aufklärung*

durch die Relation gesetzt. Aber man wird Natorp entgegenhalten, daß doch die Relation Relata notwendig verlange, daß eine Relation ohne irgendwelchen gegenständlichen Charakter etwas Sinnloses sei. Natorp löst eben mit seinem Methodologismus das Sein schließlich doch in ein Spinngewebe von bloßen Denkbeziehungen auf, bei dem das Bezogene, das Gegenständliche eigentlich ganz verloren geht und nur scheinbar aus Beziehungen gesetzt werden kann. Erfahrung bedeutet ihm nur das zu Ende durchgeführte Verfahren des Denkens und Existenz das letzte Ziel der theoretischen Erkenntnis, beide sind damit doch als bloße Denkprodukte betrachtet, während das Moment des gegenständlichen Seins daran nicht hervortritt. Raum und Zeit sind Stellenordnungen, und sie sind als solche schon in den beiden Momenten der Zahl, nämlich der Ordnungsbestimmung und der Anzahlbestimmung, enthalten. Die Zeit hat Eigenschaften der Ordnungszahl oder Stellzahl, Raum bedeutet Zusammenordnung und entspricht der Kardinalzahl oder genauer der komplexen Zahl, in der die Mehrheit von Richtungen und Dimensionen angelegt ist. Zeit und Raum sind als Setzungen der reinen Erkenntnis nichts Empirisches, sondern apriorische, grundlegende Bedingungen aller Existenz.

Die Schwierigkeiten der logischen Konstruktion aus bloßen Relationen und die Fehler der Vernachlässigung des gegenständlichen Momentes treten besonders zutage, sobald es sich um die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Raum und Zeit zum Existierenden handelt. Die Einzigkeit von Zeit und Raum soll nach Natorp gefordert sein um der Einzigkeit willen, die im Begriff der Existenz notwendig gedacht werde. Aber als ohne weiteres logisch denknötwendig läßt sich diese Forderung der Einzigkeit doch nicht hinstellen. Und noch weniger wird man dem Versuch einer rein logischen Ableitung des dreidimensionalen Euklidischen Raums zustimmen: da das Denken letzte Bestimmung suche, wofür Existenz der Ausdruck sei, müsse die Dimensionszahl beschränkt werden, nicht mehr Dimensionen seien anzunehmen als notwendig und hinreichend zu einem einzigen, homogenen, stetigen Zusammenhang räumlicher Bestimmung, und dieser Forderung entspreche nur der Euklidische Raum<sup>1)</sup>. Eine solche Beweisführung ruht auf einer *petitio principii*, sie beweist nicht die Denk- und Existenznotwendigkeit des Euklidischen Raums, sondern setzt diese implizite voraus, sie bezieht sich von vornherein eigentlich auf Bestimmungen des in Geometrie und Erfahrung gegebenen Euklidischen Raums und sucht diese vorausgesetzten Bestimmungen, auf die das Denken gerichtet wird, dann als einfach denknötwendig hinzustellen. Ob das Denken seine letzte Be-

<sup>1)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften (Leipzig und Berlin 1910), S. 305.

stimmung nur in dem einzigen, geschlossenen, homogenen, stetigen Zusammenhang des dreidimensionalen Euklidischen Raumes finden kann, das dürfte doch fraglich sein. Natorp muß nachher selbst zugeben, der Euklidische Raum beruhe nicht auf absoluter Denknöwendigkeit, er sei nur eine notwendige Voraussetzung für die eindeutige gesetzmäßige Bestimmbarkeit von Existenz in der Erfahrung, und die Forderung der Einzigkeit sei nicht Forderung des Denkens überhaupt, sondern des Denkens der Existenz <sup>1)</sup>. Aber dann schafft das reine Denken doch nicht von sich selbst aus den Begriff des Raumes, sondern es werden Existenz und Erfahrung vorausgesetzt und deren notwendige Grundlagen analytisch festgestellt. Auch dann kommen wir jedoch nur zu der Gesetzmäßigkeit der Räumlichkeit überhaupt als notwendiger Grundlage der bestehenden Erfahrungswirklichkeit, daß aber diese Gesetzmäßigkeit nur in der Form des Euklidischen Raumes gedacht werden könne, das ließe sich bezweifeln. Der „Bezug auf Existenz“ bei Raum und Zeit läßt sich doch nicht so logisch konstruktiv erklären, wie Natorp das versucht. Wenn Natorp sagt, Existenz besage nichts als „Bestimmtheit auf einzige Weise“, so ist entweder „Einzigkeit“ nur ein anderer Name für Existenz, und dann wird in der Definition die Existenz bereits vorausgesetzt, also nichts erklärt, oder „Bestimmtheit auf einzige Weise“ ist bloße Denkbestimmtheit, und dann braucht diese noch keineswegs „Existenz“ zu sein.

Auch die mathematischen Prinzipien der Naturwissenschaft sucht Natorp auf logisch konstruktivem Wege abzuleiten, aber auch da leidet die Beweisführung an dem Fehler, das gegenständliche oder existentielle Moment nicht von vornherein anzuerkennen, sondern eine logische Erklärung dieses Momentes aus bloßen Denksetzungen und bloßer Denknöwendigkeit zu versuchen. Da muß dann entweder die zu beweisende Existenz versteckt in die Voraussetzungen aufgenommen werden oder aber die Beweisführung kommt doch nicht zur Existenz. So sucht Natorp die Forderung einer Substanz des Geschehens logisch zu deduzieren. Er meint: aller in Zeit und Raum geschehender Wechsel sei nur Stellenwechsel, also (!), da nicht die Stellen von Raum und Zeit selbst ihre Stellen wechselten, eine gegenseitige Lageänderung immer derselben Elemente eines und desselben Existierenden, dieses sei also (!) abgesehen von diesem Stellenwechsel unveränderlich zu denken <sup>2)</sup>. Daß solcher Wechsel und Beharrendes aber überhaupt existieren und als existierend gedacht werden müsse, wird nicht denknöwendig in logischer Ableitung bewiesen, sondern versteckt vorausgesetzt. Natorp neigt der Meinung zu, daß das im Raum sich immer erhaltende Etwas „Energie“ sei, aber das kann er

<sup>1)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 312 f.

<sup>2)</sup> P. Natorp, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, S. 349.

doch nicht aus bloßer logischer Konstruktion beweisen und als Setzung des reinen Denkens behaupten, sondern das wird nur auf Grund von Beobachtungen in der wirklichen Natur und von naturwissenschaftlichen Theorien zur Erklärung dieser angenommen.

Diese Logik der exakten Wissenschaften ist bei aller Scharfsinnigkeit, die Natorp zeigt, allzu stark rationalistisch dadurch, daß er das Gegenständliche auflöst in bloße Denkbeziehungen und die Methode des Denkens von sich aus gegenstandserzeugend sein läßt. Neuerdings geht Natorp allerdings über diesen Rationalismus hinaus. Er fordert eine „allgemeine Logik“, die die übergeordnete Logik für theoretische, ästhetische und religiöse Erkenntnis bilden soll. Der „Logos“ ist „das letzte Sinngebende“, das, was über Denken, Sein und Erkennen hinausgeht, aber die vorausgesetzten Einheitspunkte für diese drei abgibt. Der Ausgang für die Logik ist dieser „Einheitspunkt, für den es kein Denken gibt, das nicht Sein-denken, kein Sein, das nicht Denk-sein“ wäre, sondern nur die unaufhebliche Korrelation beider. Sein ist „nur Sein des Denkens, Denken nur Denken des Seins; keines ohne das andere, oder eben das, was es ist, anders als in Beziehung auf das andere“. Damit wird in bedeutsamer Weise der Versuch gemacht, über den Gegensatz von Denken und Sein hinauszugelangen, und zwar indem beide Glieder als gleichberechtigt anerkannt werden, nicht so, daß das Denken als selbstschöpferisches Prinzip einen Vorzug vor dem Sein erhielte und dieses als sein bloßes Produkt erschiene. Die schlechthin ursprüngliche Setzung ist die „Es ist“, womit die volle „Aktlebendigkeit der Koinzidenz“ verstanden sein soll. Denken ist unmittelbar Sein-denken, Sein unmittelbar Denk-sein. Die Ursetzung des Logos setzt auch Sein und Nichtsein in Koinzidenz, nimmt den Widerspruch in sich auf, erhebt sich auch über den Gegensatz von Rationalem und Irrationalem, behauptet die Wechselbeziehung von Denken und Leben. Das ist natürlich kein eigentlicher Rationalismus mehr, denn auch das Irrationale wird vom Logos umfaßt. Aber die Korrelation von Denken und Sein wird doch nicht streng aufrechterhalten, sondern das Denken erhält einen Vorzug vor dem Sein, und der Methodenstandpunkt tritt wieder hervor. Der Weg des Logos ist dialektisch, bedeutet die „Aussprache mit sich selbst“, die im Denken eines jeden der „Logos selbst“ mit sich selbst hält. Damit empfängt nur die Methode des Denkens eine metaphysische Grundlage. Wenn aber der Logos im Denken sich so dialektisch entfaltet, dann müßte er es auch im Sein tun, — womit man auf dem Standpunkt der Hegelschen Metaphysik steht. Der Methodologismus scheint so eine metaphysische Umkleidung gewonnen zu haben, aber auch in Natorps allgemeiner Logik scheint die gegenständliche Beziehung des Denkens nicht voll gewürdigt zu sein, so daß sie keine allgemeine Gegenstandslogik, sondern eine idealistisch-metaphysische



Denklogik bedeutet. Die Idee einer „allgemeinen Logik“ ist jedoch zweifellos wertvoll, und man muß die Ausführung Natorps erwarten<sup>1)</sup>.

Ähnlich wie Cohen orientiert Natorp die systematischen Disziplinen der Philosophie an den Richtungen der Wissenschaft und denen des Arbeitslebens der gesamten Kultur. Als drei Hauptrichtungen ergeben sich ihm da die der wissenschaftlichen, der sittlichen und der künstlerischen Gestaltung und entsprechend die philosophischen Disziplinen der Logik, der Ethik und der Ästhetik. Die Logik stützt sich auf das theoretische, erkennende Bewußtsein, die Ethik auf das praktische Bewußtsein, den Willen, die Ästhetik auf die künstlerische Gestaltung und Phantasie. Nicht auf objektive Darstellungsweisen der menschlichen Kultur beziehen sich Religionsphilosophie und Psychologie. Die Religion wird bei Natorp mit Schleiermacher auf dem Gefühl als unmittelbarem Selbsterlebnis begründet, die Psychologie hat die Subjektivität selbst als solche zu erfassen. Diese Einteilung entfernt sich von der Cohenschen in der Bestimmung von Ästhetik, Religionsphilosophie und Psychologie.

Der Übergang von der Logik zur Ethik ergibt sich durch den kantischen Begriff der Idee als der unendlichen Aufgabe. Die letzte Wahrheit der Erfahrung ist Idee, unendliche Aufgabe, deren Erfüllung im Fortgang der Verstandeserkenntnis nicht erreicht wird, die aber notwendiges Ziel ist. Während aber hier auf dem Gebiet des theoretisch bestimmten Seins die Idee nur eine negativ abgrenzende Bedeutung hat, gewinnt sie eine positive Bedeutung im Gebiet des praktischen Bewußtseins, sie wird zum Richtpunkt der praktischen Vernunft, d. h. des Willens, zum gesollten Zweck. Die Eigentümlichkeit des praktischen Bewußtseins beruht in der Richtung auf Seinsollendes, und im Sollen liegt „eine ganz eigene Positivität gleichwertig, vielmehr überlegen der des wirklichen Seins“<sup>2)</sup>. Damit ist der Primat der praktischen Vernunft ausgesprochen. Mit der Betonung des Prozeßcharakters, der schöpferischen Methode des Denkens, mit der Auflösung des Faktums in ein Fieri, der Tatsachen in Hypothesen, mit der Bezeichnung der Wahrheit als unendlicher Aufgabe, damit ist eigentlich schon die Richtung auf das Sollen gegeben, ja das Sein ist zum Sollen gemacht, so daß keine scharfe Grenze zwischen beiden besteht. Daß es sich bei der theoretischen Erkenntnis um Bestimmung der Erfahrung handelt, während das praktische Bewußtsein sich über die Erfahrung erhebt, ist im Grunde kein wesentlicher Unterschied, denn auch Erfahrung ist nach dieser idealistischen Ansicht Idee, und das Denken kann sich nie mit einem Sein genügen, sondern muß sich bei dieser

<sup>1)</sup> Vorläufig orientiert über die neuen Lehren Natorps sein autobiographischer Bericht in dem Sammelwerk „Die deutsche Philosophie der Gegenwart nach Selbstdarstellungen“ (I., Leipzig 1921).

<sup>2)</sup> P. Natorp, Sozialpädagogik (2. Aufl., Stuttgart 1904), S. 59.



Ansicht auf die Idee der Wahrheit als Ziel und Zweck richten. Oder aber das Denken verfährt doch nicht frei schöpferisch auf Grund seiner Methode, sondern es ist gebunden durch gegenständliches Sein, das aber dann nicht bloße Setzung der Methode des Denkens ist. Der Methodologismus bei Cohen und Natorp führt in seiner Konsequenz zur Aufhebung der Grenzen zwischen Sein und Sollen. Auch auf dem Gebiet des praktischen Bewußtseins wird charakteristischerweise die Methodenbedeutung der Idee hervorgehoben. „Die Einheit der Idee bedeutet die Einheit eines Grundsatzes, einer Methode“<sup>1)</sup>. Die Ethik wird demgemäß auch ganz parallel zur Logik der theoretischen Erkenntnis als eine „Logik des Sollens“ bezeichnet; im Grunde müßte dann doch diese Logik des Sollens die übergeordnete sein.

Die Gesetze des Sollens sind nach Natorp von der Erfahrung unabhängig, rein in dem praktischen Bewußtsein begründet. Das praktische Bewußtsein, auf das sich die Idee als Prinzip und Richtpunkt bezieht, ist aber nicht das einzelne psychologische Bewusstsein, sondern das überzeitliche Bewußtsein, das die systematische Einheit des Mannigfaltigen bedeutet. Ob diese Annahme eines überzeitlichen „Bewußtseins“ nötig ist, kann man bezweifeln. Für Natorp hat die Annahme Bedeutung, denn damit wird seine Ethik ohne weiteres Gemeinschaftsethik. „Das Sittliche für den Einzelnen hängt davon ab, was es für alle, an sich, sachlich, objektiv ist“. Das Sittliche ist „an und für sich Gemeinschaftssache“.<sup>2)</sup> Natorp nennt seinen Idealismus auf ethischem Gebiet neuerdings geradezu „Sozialidealismus“ und fordert, daß „die Idee sich wieder finden muß zur Gemeinschaft, die Gemeinschaft zur Idee, wenn beides, Idee und Gemeinschaft in der Menschheit noch ferner bestehen soll“<sup>3)</sup>. Für Natorp ist die Gemeinschaft das eigentlich Reale, Konkrete, das Individuum ist ihm „eigentlich nur eine Abstraktion“. Ohne die Gemeinschaft ist der Mensch gar nicht Mensch. Alle Gemeinschaft aber ist notwendig Willensgemeinschaft und hat sich demnach nach Gesetzen des Sollens, des praktischen Bewußtseins zu richten. Natorp nimmt hier die platonische Lehre auf, wonach der Einzelne völlig als Glied der Gemeinschaft (bei Platon des Staates) betrachtet wird und sich mit seinen Interessen harmonisch einfügt in die Interessen des Ganzen. Individuelle Sonderinteressen verlieren da ihre Berechtigung, denn die wahren individuellen Interessen liegen in den Zielen der Gemeinschaft beschlossen. Wohl soll damit das Individuum nicht vergewaltigt werden zugunsten der Gemeinschaft, und natürlich ist es nicht eine empirische Gemeinschaftsform, der sich das Individuum einordnet, sondern die Idee der Gemeinschaft, aber

<sup>1)</sup> P. Natorp, Sozialpädagogik (2. Aufl.), S. 44.

<sup>2)</sup> P. Natorp, Sozialpädagogik (2. Aufl.), S. 100.

<sup>3)</sup> P. Natorp, Sozialidealismus (Berlin 1920), S. III.

man wird doch fragen müssen, ob damit das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft genügend bestimmt ist und ob man mit dem idealistischen Monismus, wie ihn Platon und Natorp vertreten, auskommt. Man kann wohl eine letzte, oberste ethische Gesetzlichkeit annehmen, die über Individuum und Gemeinschaft stünde, aber diese brauchte nicht nur Gemeinschaftsgesetzlichkeit zu sein, sondern könnte überindividuell und auch übersozial sein. Es könnten dann doch unter dieser allgemeinsten Gesetzlichkeit besondere Gesetzlichkeiten für Individuum wie für die Gemeinschaft bestehen, entsprechend ihrem Wesen, dann aber wären Individuum und Gemeinschaft für sich etwas relativ Selbständiges mit eigenen Gesetzen, dann könnte auch das Individuum eigene Rechte haben, die nicht ohne weiteres aufgingen in der Gemeinschaft, sondern auch im Konflikt mit dieser sich behaupten könnten, aber natürlich der allgemeinsten überindividuellen und übersozialen Gesetzlichkeit nicht widersprechen dürften. Damit wäre ein reicheres, positiveres Wechselverhältnis von Individuum und Gemeinschaft ermöglicht, und es wäre auch ein Übergang gewonnen von den allgemeinen Ideen zur erfahrungsgemäßen Wirklichkeit.

Natorp nimmt seinem harmonistischen Monismus gemäß einen strengen Parallelismus zwischen individueller und sozialer ethischer Entwicklung an. Die Stufen des praktischen Bewusstseins müssen hier wie dort dieselben sein: Trieb, Wille im engeren Sinn (Setzung einer Regel) und Vernunftwille. So verläuft die Entwicklung: „durch Arbeit und Willensregelung zum Vernunftgesetz“. Den Stufen des praktischen Bewusstseins entsprechen die individuellen und sozialen Tugenden, bei deren Aufstellung sich Natorp an Platon anschließt. Die Reihenfolge der Tugenden ist umgekehrt wie die der Aktivitätsstufen, da Sittlichkeit im vernünftigen Wollen besteht und demnach die Tugend der Vernunft, die Wahrheit, die Voraussetzung der übrigen Tugenden ist, dann folgt die Tugend des Willens, Tapferkeit oder sittliche Tatkraft, und schließlich die Tugend des Trieblebens, Reinheit oder Maß. Wie Platon, so nimmt auch Natorp zu diesen drei noch eine vierte Tugend an, die Gerechtigkeit, welche die auf die Gemeinschaft bezügliche Seite an aller individuellen Tugend darstellt und als soziale Tugend die gleichheitliche Geltung der Tugenden für alle einzelnen Glieder der Gemeinschaft fordert. Die Funktionen des individuellen und des sozialen Lebens müssen natürlich auf den Aktivitätsstufen beruhen: im sozialen Leben ergeben sich drei Grundklassen von Tätigkeiten, die wirtschaftliche, die regierende und die bildende, die aber nicht wie bei Platon getrennten Ständen zukommen müssen. Die bildende Tätigkeit ist die höchste, sie bedeutet die volle Herrschaft des Bewusstseins nach dem Maßstab der sittlichen Idee. Die soziale Pädagogik muß die Aufgabe haben, die bildende Tätigkeit für die Gemeinschaft zu gewinnen und in ihr zur Herrschaft zu bringen.

Auf der Grundlage einer Sozialethik baut sich so Natorps Pädagogik auf. Die pädagogische Tätigkeit hat ihm eine unmittelbare ethische Bedeutung. Mit Entschiedenheit betont er die Autonomie des Bildungswesens, seine Unabhängigkeit von wirtschaftlicher oder politischer Gewalt. Erziehung aller durch die Gemeinschaft und für die Gemeinschaft wird gefordert. Aus den sozialetischen Aufstellungen ergibt sich ohne weiteres, daß jeder echte Bildungsgehalt Gemeingut ist, daß alle eine gründliche Bildung erhalten müssen und den Anspruch auf gleichheitliche Teilnahme daran haben. Der idealistisch-monistische Standpunkt der Ethik muß in der Pädagogik wiederkehren, demgemäß wird die Sozialpädagogik nicht als abtrennbarer Teil der Pädagogik betrachtet, sondern als die ganze Pädagogik in ihrer Konkretheit, während die individuelle Betrachtung als bloße Abstraktion gilt. Nimmt man aber die Natorpsche Auffassung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft nicht an, so wird man eher dazu neigen, die Sozialpädagogik nur einen Teil der Pädagogik neben der Individualpädagogik sein zu lassen und beiden eine allgemeine Pädagogik überzuordnen.

Natorps Sozialpädagogik will eine „Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft“ bieten. Die Erziehung und Bildung des Willens ist ihm das Hauptproblem. Wille aber bedeutet praktisches Bewußtsein. Willenserziehung ist die wesentlichste Seite der Erziehung, ja sie schließt die anderen Seiten ein. Die Stufenfolge der Willensentwicklung entspricht den Aktivitätsstufen, sie verläuft „durch Trieb und Entschließung zum Einheitsbewußtsein der praktischen Vernunft“. Dem entsprechen die drei Faktoren der sozialen Organisation, durch die sich die Willenserziehung vollzieht: das Haus, die Schule und die freie Selbsterziehung im Gemeinleben der Erwachsenen. Der Aufbau der Erziehung wird so nach den allgemeinen ethischen und sozialpädagogischen Grundsätzen einheitlich durchgeführt, praktische Folgerungen im einzelnen werden abgeleitet. Die Schule muß nach Natorp als „Sozialeinheitsschule“ gestaltet werden, als eine „freie Gemeinschaft freier Individuen“, eine Einheitschule im Sinne „dynamischer, besser noch organischer, d. h. unbedingt beweglicher, nicht bloß differenzierter, sondern sich unbegrenzt weiter differenzierender Einheit“<sup>1)</sup>.

So zieht Natorp aus seinem ethisch-idealistischen Sozialismus allerdings auch weitgehende praktische Konsequenzen. Aber es fragt sich doch, ob dabei nicht das Problem des Übergangs von deduktiv gewonnenen abstrakten Ideen zu der Erfahrungswirklichkeit allzuleicht genommen ist und ob Natorp nicht in seine allgemeinen ethischen Grundsätze, sobald er sie auf die Wirklichkeit anwendet, viel mehr und viel Spezielleres hineinlegt, als in ihrer abstrakten Bedeutung liegt.

<sup>1)</sup> P. Natorp, Sozialidealismus (Berlin 1920), S. 127 f.

Wie die Ethik Logik des Sollens ist, so ist die Ästhetik nach Natorp die Logik des objektiven Kunstwerkes, die Gesetzeslehre der Kunst. Der Gegensatz von Sein und Sollen, von theoretischer Bestimmung und sittlicher Forderung, wird in der künstlerischen Darstellung überwunden. Die Ästhetik hat demnach ihre notwendige Stellung im System der Philosophie. Eine ausgeführte Ästhetik hat Natorp nicht geschrieben.

Eng mit seinen ethischen Theorien verbunden sind seine religionsphilosophischen Anschauungen, die er in einigen Abhandlungen entwickelt. Er vertritt hauptsächlich den Kantischen Gedanken einer „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“. Wie die Sittlichkeit, so ist ihm auch die Religion Gemeinschaftssache. Der Mensch steht im Mittelpunkt der Religion, Sittlichkeit ist die Voraussetzung, auf der sie sich erhebt, aber sie geht doch nicht auf in Ethik. Gott stellt den Ausdruck für den höchsten Punkt des sittlichen, menschlichen Bewußtseins dar, von dem die Einheit des Menschengeschlechts sich knüpft. Neuerdings scheint Natorp mehr als früher den eigenen Charakter der Religion gegenüber der Ethik hervorheben zu wollen.

Den Abschluß des philosophischen Systems bildet auch bei Natorp die Psychologie. Seine allgemeine Psychologie ist natürlich nicht empirisch-naturwissenschaftlich gerichtet, aber sie unterscheidet sich auch von der Cohenschen Psychologie, die sich auf die Einheit des Kulturbewußtseins richtet. Die allgemeine Psychologie hat nach Natorp die Aufgabe, im Gegensatz zu allen objektivierenden Wissenschaften (zu denen auch die gewöhnliche empirische Psychologie gehört) die Subjektivität selbst zu erfassen. Während die objektivierende Erkenntnis auf das Abstrakte, Allgemeine, Gesetzmäßige geht, soll nun gerade nach dem Erlebnisgehalt in seiner absoluten Konkretheit, nach der letzten Wirklichkeit des Lebens selbst gefragt werden. Es sollen damit nicht theoretische Bestimmungen neben den Bestimmungen der anderen philosophischen Disziplinen getroffen werden, sondern all diese Bestimmungen sollen in die konkrete Ursprünglichkeit des Bewußtseins zurückgenommen werden, die Totalität des Erlebten soll dargestellt werden. Die Psychologie soll eine „Rekonstruktion des Vollgehalts des Erlebten“ bieten. Diese Rekonstruktion ist nach Natorp nicht in der logischen Grundlegung bereits gegeben, aber sie stellt den Abschluß des Systems dar, für den die logische Grundlegung Bedingung ist. Objektivierung und Subjektivierung sollen in der Bezugsrichtung verschieden sein, bei aller Objektivierung in den einzelnen Wissenschaften bleibe doch die Frage nach der Subjektivität, dem letzten Unmittelbaren des Bewußtseins bestehen. Dabei will Natorp nicht etwa einen Dualismus vertreten, sondern einen „methodischen Monismus“. Er behauptet die Korrelativität der Prozesse der Objektivierung und der Subjektivierung, ihr Gegensatz „ist nur der Gegensatz der Plus- und

Minusrichtung eines und desselben Prozesses der Erkenntnis“<sup>1)</sup>. Natorp muß zugeben, daß „im letzten, idealen Ziel die objektive und die subjektive Ansicht sich decken würden“, er meint aber, wir seien eben „nicht am Ziel, sondern stets auf dem Wege“, also bleibe „die subjektive Richtung der Erkenntnis von der objektiven stets verschieden“<sup>2)</sup>. Dagegen wird man fragen, ob dann nicht doch die Annahme der Doppelrichtung zu ersetzen wäre durch die einer einheitlichen Richtung, die dem einheitlichen Ziel und der einheitlichen Gegenständlichkeit und Gesetzmäßigkeit entspreche. Natorp fühlt das Bedürfnis, die Einseitigkeit der Methode der Konstruktion, die zu abstrakter Allgemeinheit führt, zu ergänzen durch die Methode einer Rekonstruktion, die das konkrete Erleben in seiner Unmittelbarkeit erfassen soll. Die Zweiheit der Richtungen ergibt sich aber nur bei Natorps Methodenstandpunkt. Da er bei der logischen Konstruktion den Weg des abstrakten reinen Denkens geht und die Gegenständlichkeit zu wenig berücksichtigt, erhält er durch die Objektivierung ein abstraktes Bild, dem der konkrete Gehalt fehlt, und er muß darauf noch eine besondere Methode richten, welche die Konstruktion gleichsam wieder rückgängig macht. Faßt man aber die allgemeine Logik als Gegenstandslogik, dann ist eine einheitliche, gegenständliche Grundlegung gegeben für die wissenschaftliche Erkenntnis, dann führt der Gegensatz der subjektiven und der objektiven Richtung auch nicht zu einer solchen Scheidung wie bei Natorp. Es gelingt Natorp doch nicht, die Notwendigkeit einer derartigen allgemeinen Psychologie zu erweisen. Vom Wissenschaftsstandpunkt scheint eine „Rekonstruktion“ des Erlebbaren, die nicht schon in der Konstruktion der wissenschaftlichen Erkenntnis enthalten wäre, überflüssig, denn die Wissenschaft will ja den Erkenntnisgehalt des Erlebbaren vollständig darstellen, und die Psychologie müßte doch auch nach logischem Gehalt fragen, der in der Konstruktion schon liegen muß, stützte sie sich aber auf alogisches Erlebbares, dann könnte sie nicht zu einer Wissenschaft werden. Nimmt man dagegen eine einheitliche Richtung der wissenschaftlichen Erkenntnis an, die nicht methodisch-abstrakt, sondern gegenständlich sein muß, dann braucht man nicht die Fiktion einer allgemeinen philosophischen Psychologie anzunehmen, deren Aufgabe in einer „Rekonstruktion“ bestünde, sondern dann kann man ein gegenständliches Gebiet des Seelischen und seiner Gesetze gelten lassen, das die Psychologie zu bearbeiten hat, und innerhalb dessen sowohl die Frage nach den philosophischen Prinzipien wie die nach empirisch-exakten Bestimmungen ihre Berechtigung haben kann<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> P. Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode (Tübingen 1912), S. 71.

<sup>2)</sup> P. Natorp, Allgemeine Psychologie, S. 222.

<sup>3)</sup> Vgl. mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920), S. 57 ff., 234 ff.

Natorp ringt mit dem Problem der Konkretheit und der Individualität, aber bei seinem logisch-erkenntnistheoretischen Methodenstandpunkt läßt sich der Übergang vom Abstrakt-Allgemeinen zum Gegenständlich-Konkreten kaum finden.

Daß Cohen und Natorp, an Kant sich anschließend, systematisch über ihn hinausgestrebt haben, ist ein Verdienst. Der logische Idealismus der Neukantianer hat in der Tat Mängel der Kantischen Philosophie konsequent beseitigt und fruchtbare Wirkung ausgeübt. Dadurch, daß sie nicht dogmatisch auf Kants Worte schwuren, sicherten sie sich die Möglichkeit der Anpassung an moderne Probleme. Sie haben sich infolgedessen teilweise auch ziemlich weit von Kant entfernt. Charakteristisch ist, daß die systematische Weiterbildung vielfach in dieselben Wege wies, wie sie die nachkantische Philosophie gegangen ist, so daß man bei Cohen und Natorp zweifellos z. B. auch Anklänge an Fichte und an Hegel finden kann.

Eine ganze Reihe von jüngeren Denkern ist durch Cohen und Natorp beeinflusst, ohne daß sie alle als deren direkte Schüler zu bezeichnen wären. Auch diejenigen, die der eigentlichen Marburger Schule zuzurechnen sind, wie Ernst Cassirer, Artur Buchenau, Albert Görland, Walter Kinkel, Benzion Kellermann u. a. sind bei gemeinsamer Grundrichtung doch teilweise eigene Wege gegangen. Eine selbständige Bedeutung unter ihnen besitzt vor allem Ernst Casirer (geb. 1874). Er hat philosophiegeschichtlich die Entwicklung des Erkenntnisproblems vom kritizistischen Standpunkt aus verfolgt („Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“, 3 Bände, Berlin 1906—1921, Bd. 1 u. 2 in 2. Aufl. 1911), Darstellungen des Leibnizschen und des Kantischen Systems geliefert, sich besonders um eine idealistische Grundlegung der modernen Mathematik und Naturwissenschaft bemüht („Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, Berlin 1910), aber auch die Beziehungen des Kritizismus zu den Geisteswissenschaften mehr als andere Neukantianer hervorgehoben („Freiheit und Form“, Berlin 1916, 2. Aufl. 1918).

### 8. Die logische Wertlehre (Windelband und Rickert).

Die Marburger Schule hat versucht, die kantische Philosophie im Sinne des Systems eines logisch-erkenntnistheoretischen Idealismus auszubilden, die Logik steht ihr im Zentrum der Philosophie, und zwar hat die Logik eine besondere Beziehung zu mathematisch-naturwissenschaftlicher Erkenntnis, wenn auch das Problem der logischen Begründung der Geisteswissenschaften stärker als bei Kant selbst hervortritt. Der Methodologismus, der sich durch den Ausgang vom „reinen“ Denken ergibt,



scheint das Sein aufzulösen in logische Beziehungen, läßt Erkenntnis einen unendlichen, auf Ideen, d. i. unendliche Aufgaben gerichteten Prozeß sein. Damit werden die Grenzen zwischen Sein und Sollen flüssig. Es ist daher verständlich, daß der transzendente Idealismus Kants auch in der Weise weitergebildet werden konnte, daß gerade das Problem des Sollens in den Mittelpunkt gestellt und nicht eine Seinslogik, sondern eine Wertlehre zur Grundlage gemacht wurde. Damit gelangte man von Kant aus mehr auf den Weg Fichtes. Diese Form des transzendentalen Idealismus wird hauptsächlich in der sog. südwestdeutschen Philosophenschule vertreten, als deren Führer Wilhelm Windelband (1848—1915) und Rickert (geb. 1863) zu betrachten sind. Durch eine allgemeine Werttheorie scheint die Abstraktheit des logischen Idealismus überwunden werden zu können, und vor allem scheint sich von da aus eher eine Begründung der Geisteswissenschaften zu ergeben als von einer in erster Linie auf die mathematische Naturwissenschaft bezogenen Logik. Die Probleme der Geisteswissenschaften erfahren daher hier auch eine stärkere Berücksichtigung als in der Marburger Schule. Die Philosophie wird da vor allem zur Kulturphilosophie.

Windelband ist hauptsächlich als Philosophiehistoriker bekannt geworden, als solcher ist er Schüler Kuno Fischers. Eine zusammenfassende Darstellung seiner systematischen Lehren enthält seine „Einleitung in die Philosophie“ (Tübingen 1914, 2. Aufl. 1920, im „Grundriß der philosophischen Wissenschaften“, herausg. von Fr. Medicus). Die „Prinzipien der Logik“ hat er kurz entwickelt im I. Band der „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ (herausg. von A. Ruge, Tübingen 1912). Windelbands wichtige Aufsätze und Reden sind unter dem Titel „Präludien“ veröffentlicht (Freiburg 1884, 6. Aufl. in 2 Bänden, Tübingen 1919).

Windelband läßt im Unterschied von der Marburger Schule die Philosophie nicht reine Theorie, bloße Wissenschaft sein, sondern er betont auch ihre Lebensbedeutung. Philosophie soll nicht nur Wissen, sondern auch Leben sein, als theoretische Weltweisheit soll sie ein umfassendes System der Erkenntnis liefern, als praktische Lebensweisheit soll sie einen Halt fürs Leben bieten. Gerade bei Kant glaubt Windelband den Zusammenhang beider Seiten der Philosophie betont zu sehen. Im Sinne des kantischen Kritizismus meint er die Philosophie a potiori definieren zu können als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten“. Lotzesche Lehren über Wert und Geltung werden dabei mit kantischen verbunden.

Entsprechend den beiden Seiten der Philosophie teilt Windelband aber nun ihre Probleme in solche des Seins und des Wissens (theoretische) und in solche des Lebens, des Wertes (praktische oder axiologische), deutet allerdings auf die notwendige Verknüpfung beider Problemgruppen hin, wie das ja bei einheitlicher Auffassung der Philosophie als kritischer Wertphilosophie der Fall sein muß. Mit seiner Seinslehre



stellt sich Windelband auf den Boden der Transzendentalphilosophie. Er lehnt kantisch alle dogmatische Metaphysik ab, aber auch allen Positivismus. Idealistisch ist ihm die empirische Wirklichkeit Erscheinungswelt, aber er nimmt nun nicht ein irgendwie existierendes metaphysisches Ding an sich an, sondern das Unbedingte ist ihm nur „mit sachlicher Notwendigkeit ‚aufgegeben‘“. Das logische Postulat geht über das Gegebene hinaus zur Konstruktion der absoluten Wirklichkeit. Windelband verwendet damit den kantischen Begriff der Vernunftidee, so wie er auch bei Cohen und Natorp eine Rolle spielt. Die Probleme der Metaphysik sind ihm „unausweichliche, aber niemals lösbare Aufgaben der Vernunft“<sup>1)</sup>.

Die Grundkategorie des Seienden ist die der Inhärenz, durch sie ordnen wir die Momente der Wahrnehmung zu dinghaften Einheiten, werden wir zur Annahme von Substanzen als wahren Dingen mit Attributen geführt. Als Grundkategorie des Geschehens ergibt sich die Kausalität. Von den konstitutiven Kategorien, welche wirkliche Verhältnisse zwischen den Gegenständen bezeichnen, unterscheidet Windelband die reflexiven, die als Beziehungen im Bewußtsein zu betrachten sind. Die konstitutiven Kategorien sind, die reflexiven gelten<sup>2)</sup>. Jene sind transzendental-gegenständliche Relationen. Durch Raum und Zeit können aus reflexiven Kategorien konstitutive werden. Vom Standpunkt der Transzendentalphilosophie stehen nicht die Probleme des Seins und des Geschehens im Vordergrund, sondern Probleme der Erkenntnis, noëtische Probleme, denn die Möglichkeit der Erkenntnis bildet die Voraussetzung der ontischen und genetischen Probleme. Die noëtischen Probleme erst lassen den fundamentalen „Gegensatz zwischen dem Wirklichen und dem Wert, das Verhältnis zwischen dem Seienden und der Norm seiner Beurteilung“ mit voller Deutlichkeit hervortreten, und so bilden sie „den Übergang von den theoretischen zu den axiologischen“ Problemen<sup>3)</sup>. Als Grundbegriff erscheint dabei der Begriff der Wahrheit. Windelband lehnt jedes Abbildverhältnis zwischen der Vorstellung, die als wahr bezeichnet wird, und der Wirklichkeit ab. Wahrheit kann auch nicht, wie der Pragmatismus will, als bloßes Mittel für ein Handeln betrachtet werden, sondern darf keine anderen Gründe enthalten als diejenigen, die im Gegenstand und in der Gesetzmäßigkeit des Denkens liegen. Nicht um die psychologische Frage nach dem Zustandekommen eines Wahrheitswertes kann es sich dabei handeln, sondern um die Frage nach der logischen Geltung. Psychologisch muß Geltung und Wert auf ein subjektives Bewußtsein bezogen werden. „Der Sinn der Wahrheit aber ver-

<sup>1)</sup> W. Windelband, Einleitung in die Philosophie (Tübingen 1914), S. 40.

<sup>2)</sup> W. Windelband, Die Prinzipien der Logik (Enzykl. d. ph. Wiss., herausg. von A. Ruge I, Tübingen 1912), S. 29.

<sup>3)</sup> W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 194 f.

langt stets eine Geltung an sich ohne Beziehung auf ein Bewußtsein oder wenigstens auf ein bestimmtes, empirisches Bewußtsein. Denn der logischen Bedeutung des Geltens liegt ein Postulat der allgemeinen Anerkennung derartig zugrunde, daß es in dem sachlichen Bestande des Bewußtseinsinhaltes begründet ist<sup>1)</sup>. Die Wahrheit gilt an sich, unabhängig von den psychischen Akten des Anerkennens in den einzelnen Subjekten. Nur auf ein logisches Bewußtsein überhaupt könnte sie bezogen werden. Die Gegenstände unserer Erkenntnis werden geformt durch die Synthesis des Bewußtseins, werden ausgewählt und geordnet, wir gewinnen damit einen Ausschnitt aus der Realität. Es kommt ihnen nach Inhalt und Form Realität zu, und die Formen, in denen sie sich zusammenschließen, stecken in der Wirklichkeit, aber durch die „selektive Synthesis“ der Erkenntnis werden sie als Gebilde im Bewußtsein erzeugt. Der synthetische Charakter des Erkennens offenbart sich besonders in den rationalen Wissenschaften, Mathematik und Logik. Aber auch bei den empirischen Wissenschaften macht sich eine Auswahl aus der Mannigfaltigkeit des Wirklichen geltend. Die empirischen Wissenschaften ihrerseits scheiden sich in Gruppen nach verschiedenen Erkenntniszielen. Windelband hat in seiner Rektoratsrede von 1894 in bedeutsamer Weise Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften gegenübergestellt. Die Naturwissenschaften sind nomothetisch, wollen allgemeine Gesetzmäßigkeiten feststellen, die Geschichtswissenschaften sind idiographisch, richten sich auf das Verständnis von einmaligen individuellen Wirklichkeiten, denen ein Kulturwert zukommt. Nicht nach ihren Gegenständen werden die Wissenschaften da eingeteilt, sondern nach ihren Methoden, eine Einteilung, die Rickert dann vervollkommen hat.

*Axiologische Probleme*  
Den theoretischen Problemen stehen die axiologischen gegenüber. Während es sich bei den theoretischen Problemen psychologisch um Beziehungen von Bewußtseinsinhalten und Urteile darüber handelt, kommt bei axiologischen Problemen die Beziehung auf einen Zweck oder Wert in Frage, und dieser wird dem Subjekt zuerkannt oder aberkannt. Windelband unterscheidet diese Beziehung auf ein wertendes Bewußtsein als Beurteilung von dem theoretischen Urteil. Sofern solche Beurteilungen Anspruch auf allgemeine Geltung machen, müssen sie in einem allgemeingültigen Wert begründet sein. Die psychologische Erklärung des Wertes als einer Bedürfnisbefriedigung oder Lusterweckung in einem individuellen wertenden Bewußtsein genügt nicht, vielmehr zeigt sich, daß sich über die Individuen hinaus neue Wertungen bilden, die auf irgendwelches Gesamtbewußtsein bezogen werden. Über den zeitlichen Formen solchen Gesamtbewußtseins ist dann ein „Normalbewußtsein“, ein Bewußtsein überhaupt anzunehmen, auf das die Werte an sich zu beziehen sind, so

<sup>1)</sup> W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 211.

wie in der Erkenntnistheorie die Annahme eines solchen Bewußtseins überhaupt zur Begründung der logischen Gesetzmäßigkeit nötig wird. Dieses Normalbewußtsein bedeutet nur, daß da eine sachliche Ordnung vorhanden ist, die nicht in psychologische Beziehungen des individuellen Subjekts aufzulösen ist.

Logische, ethische und ästhetische Werte gibt es. Auch in der Ethik schließt sich Windelband an Kant an, sucht allerdings wie Schiller den Rigorismus durch Annahme des Ideals der schönen Seele zu überwinden. Er unterscheidet Schichten der Motivation: die natürliche Sozialität, die Legalität, die verdienstliche Moralität und das Reich der Sittlichkeit. Auf der letzten Stufe ist durch den Lebensprozeß selbst die vollkommene Übereinstimmung von individuellem Wollen und Sittengesetz, von Neigung und Pflicht gewonnen. Das Pflichtbewußtsein ist allgemeines, formales Prinzip der Ethik. Aber Windelband begnügt sich dabei nicht, sondern er sucht durch teleologische Reflexion auch ein materiales Prinzip zu finden, und er findet das in dem Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft, des Individualwillens zur Willensgemeinschaft. Die ideale Gemeinschaft der vernünftigen Wesen überhaupt, von der auch Kant schon gesprochen hat, erscheint als ein Postulat der praktischen Vernunft. Die historischen Gemeinschaften bilden historische Formen des Gesamtbewußtseins und haben die Aufgabe, die in ihnen liegenden Werte zu fördern, das Gesamtleben zur Vollendung und äußeren Ausgestaltung zu bringen. Das geschieht durch Schaffung eines Kultursystems, und so ist die Bestimmung jeder Gesellschaft „die Schaffung ihres Kultursystems“<sup>1)</sup>. Damit ist zugleich die Bestimmung für die einzelnen Individuen gegeben, sie besteht in der tätigen Mitarbeit an der Verwirklichung dieser Bestimmung. Die Ethik wird so bei Windelband zur Kulturphilosophie, und als Teile von dieser erscheinen Rechtsphilosophie, Staatsphilosophie und Geschichtsphilosophie. Der letzte Sinn des historischen Fortschritts muß die Selbstgestaltung der Menschheit nach der ethischen Idee sein.

Die ästhetischen Werte stellt Windelband merkwürdigerweise noch über die ethischen. Da die ethischen Werte sich auf Wollen und Handeln bezögen, hatte ihnen etwas Anthropologisches an, denn Wollen und Handeln setze einen Zustand der Bedürftigkeit, der Unfertigkeit voraus, den man zu überwinden strebe. Die ästhetischen Werte dagegen seien frei von Wollen und Begehren, bei ihnen ruhe das Wohlgefallen als wunschloses, interesseloses in sich selbst. Die Kunst ist für Windelband mit Kant Kunst des Genies, und das Genie wird, wie das schon Schelling getan hatte, als das Unbewußt-bewußte bezeichnet.

<sup>1)</sup> W. Windelband, Präludien (Bd. II, 5. Aufl., Tübingen 1915), S. 191.

Wird das normative Allgemeinbewußtsein metaphysisch gefaßt, so muß es als eine geistige Urwirklichkeit, als absolute Vernunft gedacht werden. Wenn die logischen, ethischen und ästhetischen Werte auf eine solche übersinnliche Wirklichkeit bezogen werden, erhalten sie eine religiöse Färbung. Es wird damit nicht eine neue Wertart neben den dreien aufgestellt, aber die Wertinhalte empfangen eine metaphysische Verankerung in einem übererfahrungsmäßigen Lebenszusammenhang der Persönlichkeiten. Das Normalbewußtsein wird metaphysisch real als das Heilige. Diese Beziehung auf eine transzendente Wirklichkeit erscheint durch das Wertbewußtsein gefordert. Das Gewissen bleibt nicht bei dem sozialen Bewußtsein als empirisch letzter Synthesis stehen, sondern verlangt einen geistigen Lebensgrund, einen absoluten Rechtsgrund jenseits der Erfahrung. Der Mensch ist religiös, sofern er sich in seinem Gewissen „durch ein Übergreifendes, Transzendentes bestimmt weiß“. Religion ist demnach „transzendentes Leben, das Wesentliche an ihr ist das Hinausleben über die Erfahrung, das Bewußtsein der Zugehörigkeit zu einer Welt geistiger Werte, das Sichnichtgenügenlassen am empirisch Wirklichen“<sup>1)</sup>. Gerade die Statuierung eines göttlichen Wesens als des Trägers einer übersinnlichen Welt der Werte aber läßt den Widerspruch zwischen Sollen und Sein, zwischen Wert und Wirklichkeit offenbar werden. Dieser Dualismus darf nicht verhüllt werden. Das Werten wird nur dadurch möglich, daß Norm und Wirklichkeit nicht zusammenfallen, daß die Erfüllung der Norm nicht ohne weiteres gegeben ist. Die Welt der Werte und die Welt der Wirklichkeit müssen sich gegenseitig aufeinander beziehen, aber sie dürfen auch nicht eins sein. Diese Dualität zwischen Wert und Wertwidrigem ist ein unlösbares Problem, sie ist „das heilige Geheimnis, an dem wir die Schranken unseres Wesens und Erkennens erfahren.“ „Der innerste Sinn der Zeitlichkeit ist die niemals aufzuhebende Verschiedenheit zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, und weil diese Verschiedenheit, die sich in unserem Willen darstellt, die Grundbedingung des Menschenlebens ausmacht, so kann unsere Erkenntnis niemals über sie hinaus zu dem Verständnis ihres Ursprungs reichen“<sup>2)</sup>.

Windelband verleugnet auch in seinen systematischen Erörterungen nicht den schöngeistigen Historiker. Strenge systematische Bestimmungen darf man bei ihm nicht suchen. So hat er kein System der Wertlehre geliefert, und es bleiben in seinen Darlegungen noch mancherlei Unklarheiten. Weder das Verhältnis der theoretischen Probleme zu den axiologischen ist ausreichend bestimmt noch sind es die positiven und negativen Beziehungen der einzelnen Wertgebiete untereinander. Zum Beispiel muß es problematisch sein, inwiefern der Wertbegriff auf das Logische An-

<sup>1)</sup> W. Windelband, Präludien (Bd. II, 5. Aufl.), S. 305.

<sup>2)</sup> W. Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 431 f.

wendung findet und wie sich logischer und ethischer Wert unterscheidet. Windelband scheint eine Beziehung dadurch konstruieren zu wollen, daß er vom Willen zur Wahrheit als notwendiger Voraussetzung und vom Denken als einer sittlichen Pflicht spricht. Damit wäre ein Primat der praktischen Vernunft angenommen, der aber doch eingehender systematischer Rechtfertigung bedürfte.

Eine schärfere systematische Ausgestaltung hat die Wertphilosophie durch Heinrich Rickert (geb. 1863) erhalten. Rickert erst hat der Wertlehre eine umfassende logisch-erkenntnistheoretische Grundlage zu schaffen gesucht.

Seine erkenntnistheoretischen Grundanschauungen hat Rickert in der Schrift „Der Gegenstand der Erkenntnis“ entwickelt (Freiburg 1892, 3. umgearb. Aufl., Tübingen 1915). Für die Frage der Einteilung der Wissenschaften sind wichtig die Schriften „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ (Freiburg 1896—1902, 2. Aufl., Tübingen 1913) und „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“ (Freiburg 1899, 4. Aufl., Tübingen 1921). Eine systematische Zusammenfassung seiner Lehren entwickelt Rickert jetzt in seinem „System der Philosophie“, von dem der 1. Band „Allgemeine Grundlegung der Philosophie“ erschienen ist (Tübingen 1921). Eine kritische Auseinandersetzung mit Strömungen der Lebensphilosophie enthält das Büchlein „Die Philosophie des Lebens“ (Tübingen 1920).

Philosophie bezieht sich nach Rickert im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften nicht auf Teile der Welt, sondern auf das Ganze, sie ist die universale Wissenschaft, deren Aufgabe darin liegt, die „voll-endliche Totalität der Welt“ zu bestimmen. Systematisch muß sie aus dem theoretischen Chaos einen theoretischen Kosmos gestalten. Windelbands Scheidung der Philosophie in theoretische Weltweisheit und praktische Lebensweisheit sucht Rickert zu überwinden, denn Wertprobleme sind für ihn nicht auf das Gebiet des Praktischen beschränkt, sondern auch für das theoretische Verhalten bilde die Anerkennung der Wahrheit als eines Wertes eine notwendige Voraussetzung. Rickert betont einerseits den Wissenschaftscharakter der Philosophie, andererseits will er aber ihre Weltanschauungsbedeutung auch nicht aufgeben. Wohl weist er prophetische und subjektive Welt- oder Lebensanschauung aus der Philosophie heraus, aber er sieht doch eine Aufgabe der Philosophie darin, daß sie theoretische Klarheit über Welt und Leben liefere. So ist ihm die Philosophie wissenschaftliche Weltanschauungslehre, als solche aber muß sie Wertphilosophie sein.

Daß die Philosophie Wissenschaft sein solle, ist damit hervorgehoben. Eine besondere Betonung der Beziehung auf Welt- und Lebensanschauung bedürfte es aber dann wohl kaum noch. Denn wenn Philosophie Prinzipien der Welt und des Lebens aufdeckt, weil sie eben die universale Prinzipienwissenschaft ist, so braucht das in ihrer Begriffsbestimmung nicht besonders ausgesprochen zu werden. Wenn das Weltganze als der

Gegenstand der Philosophie bezeichnet wird, so fragt es sich, ob das eine glückliche Formulierung bedeutet oder ob nicht unter dem Ganzen nur der systematische Inbegriff der allgemeinsten Prinzipien und Gesetzmäßigkeiten zu verstehen ist.

Das Ganze ist nach Rickert nicht als Absolutes für sich zu setzen, und es ist auch nicht möglich, mit dem Relativismus jegliches Absolute zu leugnen. Vielmehr muß die Philosophie, um universale Wissenschaft zu sein, das Absolute in der Korrelation zum Relativen begreifen. Er nennt seinen Standpunkt den des Relationismus, weil da jedes Etwas als Beziehung des Einen zum Anderen bestimmt wird und das Absolute nur als Relation der Relata zu denken ist. Der Relationismus soll gerade die Überwindung des Relativismus bedeuten. Rickert nennt seinen Standpunkt auch den eines kritischen Subjektivismus oder den eines transzendentalen Idealismus im Sinne Kants. Er versteht dabei die kantische Lehre vom wertphilosophischen Gesichtspunkt aus. Kant habe dadurch, daß er die Objektivität in der Subjektivität, d. h. in einem transzendentalen, überindividuellen, normativen Subjekt fand, das ontologische Gegenstandsproblem zu einem Wertproblem gemacht, denn Gegenstand sei nun das, was das transzendente Subjekt sich nach geltenden Regeln, nach Normen als ein Objekt gegenüberstelle.

Die Erkenntnistheorie wird für Rickert ein Teil der allgemeinen Wertlehre. Nur auf Grund theoretischer Werte läßt sich eine Deutung vom Sinn des Erkennens geben. Rickert zeigt, daß der Gegenstand der Erkenntnis weder als transzendent noch als immanent real zu fassen sei. Der Gegenstand der Erkenntnis ist überhaupt nicht irgendwie als seiend „gegeben“, sondern er ist aufgegeben im Sinne der kantischen Idee. Es handelt sich beim Erkennen nicht um ein Abbilden oder Vorstellen von etwas Wirklichem, sondern das Erkennen ist Urteilen, und nur Urteile sind wahr, haben theoretische Bedeutung. Der logische Sinn des Urteilens aber besteht in einem Anerkennen oder Verwerfen von Werten, einem Bejahen oder Verneinen. Im Urteil tritt ein Sollen als richtunggebend auf und gibt sich in der Urteilsnotwendigkeit unmittelbar kund. Wahrheit besteht in der Anerkennung des Sollens. Dieses Sollen ist nicht etwas, was wirklich ist, sondern was zeitlos gilt. Wenn Rickert von der „Transzendenz“ des Sollens spricht, so meint er daher etwas anderes, als wenn von einem Transzendenten als einem Seienden die Rede ist. Er behauptet: „An einem in seiner Geltung jedem realen Wollen entzogenen, auch vom rein erkennenden, d. h. bejahenden Subjekt absolut unabhängigen und insofern transzendenten Sollen überhaupt zu zweifeln, führt zum logischen Widersinn: die Leugnung dieses Sollens, ja schon das Zweifeln daran, hebt sich selbst auf“<sup>1)</sup>. Der vom psychischen Akt des Urteilens

<sup>1)</sup> H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis (3. Aufl., Tübingen 1915), S. 244.



unabhängige Sinn des Urteils ist nicht etwas Wirkliches, sondern muß als ein „theoretisches Wertgebilde von transzendenter Geltung“ bezeichnet werden, setzt also nach Rickert ein transzendentes Sollen voraus. Ja, auch jede Bestimmung des Seins enthält als Urteil die Beziehung auf das transzendente Sollen. Und so kann Rickert geradezu sagen: das transzendente Sollen und der Sinn seiner Anerkennung gehöre „zu den logischen Voraussetzungen des wirklichen Seins“ oder sei „begrifflich früher“ „als die immanente Realität“<sup>1)</sup>. Damit gelangt aber Rickert dazu, auch den Begriff der objektiven Wirklichkeit umzuwandeln und den Gegensatz von theoretischen und axiologischen Problemen, der bei Windelband noch bestand, aufzulösen. Die Formen, Kategorien und Gesetze, welche die objektive Wirklichkeit konstituieren, erscheinen jetzt nicht mehr als transzendente gegebene Seinsformen, sondern als Normen, die sich auf das urteilende Subjekt beziehen, und die Totalität der objektiven Wirklichkeit ist nicht zu denken als etwas wirklich Seiendes, sondern als ein Seinsollendes. Auch das Problem der Wirklichkeitstotalität wird so zu einem Wertproblem.

Rickert nennt den Weg, den seine Erkenntnistheorie geht, den transzendentalpsychologischen oder subjektiven, denn sie geht von dem Subjekt aus, nicht dem psychologischen, sondern dem erkenntnistheoretischen Subjekt, dem urteilenden Bewußtsein überhaupt. Auch im Sollen ist die Beziehung auf ein Subjekt enthalten. Faßt man den Gegenstand losgelöst vom Subjekt als unabhängig für sich Geltendes, dann wird er in seiner theoretischen Form konstituiert durch den objektiven theoretischen Wert. Die Werte bilden als solche ein Reich jenseits von Subjekt und Objekt, ein Reich des Unwirklichen, aber nichtsdestoweniger Positiven im Gegensatz zur erlebbaren Wirklichkeit. Aber eben dieses Unwirkliche ist Voraussetzung unserer Erkenntnis, auch das Wirkliche erkennen wir nach Rickert nur dadurch, daß wir Unwirkliches daran anerkennen. Den subjektiven Weg der Erkenntnistheorie zieht Rickert vor dem objektiven vor, weil dabei gerade die Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt erfaßt werde und die dem Subjekt zugekehrte Seite des Gegenstandes die wesentliche sei, sofern es sich um die Erkenntnis des Gegenstandes handle. Die objektive Methode, etwa die einer reinen Logik, müsse die theoretische Form als reinen, transzenten Wert von dem Inhalt losreißen. Da die Erkenntnistheorie vom Sinn des Erkennens handelt, ist ihr Gebiet nicht das der reinen objektiven Werte, sondern das Gebiet zwischen Objekt und Subjekt, das Gebiet des Sinns, in dem Form und Inhalt verknüpft sind.

Rickert hat mit seiner Erkenntnistheorie das Verdienst, scharf gegen die verschiedenen Arten von realistischer Abbildtheorie vorgegangen zu

<sup>1)</sup> H. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis (3. Aufl.), S. 333.



sein. Aber es fragt sich doch, ob die Lösung gerade in der Annahme eines „transzendenten Sollens“ liegt und ob dessen Leugnung schon, wie Rickert meint, sich selbst aufhebt, oder ob nicht die logische Gültigkeit der Wahrheit auch ohne Zuhilfenahme dieses Begriffs bezeichnet werden kann, ja vielmehr Voraussetzung für ihn ist. Der subjektive, transzendentalpsychologische Standpunkt hat doch den Fehler, daß er von der Beziehung auf das Subjekt nicht loskommt und nur zu leicht auf Abstraktionen aus psychologischen oder metaphysischen Voraussetzungen gerät. Darum bleibt das Verhältnis dieser Erkenntnistheorie zu einer reinen Logik ein schweres Problem. Rickert geht von vornherein aus von der Scheidung des erkennenden Subjekts und des ihm entgegenstehenden, unabhängigen Gegenstandes, der erkannt wird. Dabei ist der Gegenstand natürlich ohne weiteres als transzendent vorausgesetzt und, sofern sich das Erkennen darauf und danach richtet, als Aufgabe, als Gesolltes. Aber dieser Ausgangspunkt eben läßt sich angreifen, und man kann zweifeln, ob man von da aus zur Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis gelangt. Rickert sieht als einen Vorzug der transzendentalpsychologischen Methode an, daß sie die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt erfasse, aber sie erfaßt doch nur die subjektive Seite der Beziehung, da Subjekt und Objekt getrennt werden und erst nachträglich eine Beziehung vom Subjekt aus gesucht wird. Wenn Rickert der objektiven, logischen Methode vorwirft, sie müsse Form und Inhalt des Gegenstandes zerreißen, so ist das nur richtig, wenn man den Gegenstand von der Erkenntnis abstrahiert. Faßt man aber den Gegenstand als Erkenntnisgegenstand und geht nicht von der Trennung zwischen Objekt und Subjekt aus, sondern von der notwendigen systematischen Beziehung, dann ist die logische Gegenständlichkeit und die logische Relation im System das Erste, dann muß der Weg zur Erfassung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis der objektiv-logische sein, und für die subjektive Beziehung ist die objektive systematische Gültigkeit ihrerseits Grundvoraussetzung. Dann ist aber auch der Begriff der logisch-systematischen Geltung ursprünglicher als der des Wertes und des Sollens wie auch als derjenige der Realität<sup>1)</sup>.

Die erkenntnistheoretische Grundlegung ist nun von Bedeutung für Rickerts Aufbau des Systems der Philosophie. Auch da scheidet Rickert scharf das Reich der Wirklichkeit und das Reich der Werte. Werte sind ihm Unwirkliches, Irreales, Geltendes. Wohl ist ihm die Welt als Ganzes notwendig sowohl das eine als auch das andere, ist sie Wirkliches und Unwirkliches und bildet die Beziehung zwischen Wert und Wirklichkeit für ihn ein wichtiges Problem, aber die dualistische Gegenübersetzung

<sup>1)</sup> Vgl. zur Kritik auch mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920), S. 61 ff.

der beiden Reiche bleibt doch, und sie wird nur dadurch in gewisser Weise überbrückt, daß die philosophischen Wirklichkeitsprobleme, die sich auf das Wirklichkeitsganze beziehen, zu theoretischen Wertproblemen gemacht werden. Das Unwirkliche wird so geradezu zur Voraussetzung des Wirklichen, ja es heißt, das unlebendige Geltende mache das Leben erst lebendig. Es läßt sich verstehen, daß die logisch-systematische Gültigkeit Voraussetzung für die Erkenntnis von allem Seienden ist, und man kann von einem System der logischen Beziehungen sprechen. Aber dieses System des logisch Geltenden braucht doch nicht als ein „Reich der Werte“ aufgefaßt und nicht als Unwirkliches, Irreales dem Reich des Wirklichen entgegengesetzt zu werden. Das ist zwar nicht eine ontologische, aber eine axiologische Hypostasierung. Wirkliches und logisch Geltendes können nicht als zwei „Reiche“ nebeneinander gestellt werden, sie verhalten sich nicht wie Positives und Negatives, Reales und Irreales, das Geltende kann vielmehr weder als wirklich noch als unwirklich bezeichnet werden, es gilt schlechthin, und es gilt in bezug auf Wirkliches und in bezug auf Unwirkliches. Es ist nicht als „Wert“ aus dem Wirklichen herauszulösen und ihm gegenüberzustellen.

Innerhalb des Reiches des Wirklichen unterscheidet Rickert noch das psychologisch Wirkliche und das ideal Existierende, wozu z. B. mathematische Gebilde gehören. Auch diese Scheidung ist anzufechten, sofern es sich da um eine Nebeneinanderordnung von Gebieten handeln soll, denn die idealen Gebilde der Mathematik sind nicht einfach als eine andere koordinierte Existenzart neben dem sinnlich Wirklichen zu bezeichnen, sie stellen vielmehr eine andere Stufe logischer Gegenständlichkeit dar, die nicht auf demselben Niveau liegt wie das empirisch Wirkliche, sondern empirisch angesehen von diesem abhängig ist, logisch angesehen aber der allgemeinen logischen Gegenständlichkeit näher steht.

Die körperliche und seelische Wirklichkeit ist nach Rickert Natur als Gegenstand der Naturwissenschaften, zu denen auch die Psychologie gehört. Der Natur tritt das Gebiet der „Geschichte“ gegenüber. Natur ist die generalisierend aufgefaßte, reale Sinneswelt, und das Verfahren der Naturwissenschaften ist eben das generalisierende, um das Aufsuchen allgemeiner Gesetzmäßigkeiten und die Erklärung aus solchen handelt es sich da. Geschichte dagegen ist die individualisierend aufgefaßte Sinneswelt. Geschichte aber umfaßt nicht die ganze Sinneswelt, sondern nur einen Teil, nämlich denjenigen, der ein mit realen Werten verbundenes Sein darstellt und der als „Kultur“ bezeichnet wird. Den Naturwissenschaften treten daher die „Kulturwissenschaften“ gegenüber, deren Eigenart in der individualisierenden Auffassung beruht. Rickert teilt also, von der Windelbandschen Gegenüberstellung von Natur und Geschichte aus-

gehend, die Wissenschaften nach ihren Methoden ein und verwirft von diesem Gesichtspunkt aus den üblichen Begriff der Geisteswissenschaften, namentlich, wenn in deren Zentrum die Psychologie gestellt wird. Aber auch die Rickertsche Einteilung stößt auf logische Schwierigkeiten. Einzelnes und Allgemeines sind nicht in dieser Weise zu trennen, die Naturwissenschaft verfährt nicht einfach generalisierend und die Geschichtswissenschaft nicht einfach individualisierend, der Methodengesichtspunkt reicht nicht aus zur Scheidung der Wissenschaftsgruppen<sup>1)</sup>. Aber zweifellos ist es ein großes Verdienst Rickerts, daß er das logisch-erkenntnistheoretische Problem der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung scharfsinnig in Angriff genommen und der Geschichtsphilosophie neue Wege gewiesen hat.

Bei dem Dualismus der Reiche des Wirklichen und der Werte kann Rickert nicht stehen bleiben. Die Philosophie löst die Wirklichkeitsprobleme auf in Wertprobleme, und sie muß die Frage nach der Einheit von Wert und Wirklichkeit, nach ihrer Synthesis aufwerfen. Auch Rickert strebt einem Monismus zu, aber einem Monismus, der durch den Dualismus hindurchgegangen ist. Es erscheint ihm als notwendig, „die bisher getrennten Gebiete so miteinander zu verbinden, daß sie als die lediglich in der Erscheinung verschiedenen Seiten desselben Wesens begriffen werden“<sup>2)</sup>. Rickert schiebt darum zwischen dem Reich der Wirklichkeit und dem Reich der Werte ein „drittes Reich“ ein, das des „immanenten Sinns“. Begrifflich liegt dieses dritte, verbindende Reich „vor der Trennung in Reales und Geltendes“, aber ein Begriff von ihm läßt sich nur mit Hilfe der Trennung bilden<sup>3)</sup>. Die Scheidung von Wert und Wirklichkeit soll also für die theoretische Erkenntnis aufrecht erhalten bleiben, weil sich nur dadurch die ursprüngliche Verbindung zwischen beiden begrifflich aufdecken ließe. Damit wird die Künstlichkeit der Trennung von Wert und Wirklichkeit zugestanden, doch sie wird für den theoretischen Zweck als notwendig erklärt. Aber diese eigentümliche, künstliche Methode erscheint nur bei der Rickertschen Voraussetzung der Scheidung von Erkenntnis und Gegenstand nötig. Vollzieht man diese Zerreißen nicht, geht man den Weg reiner allgemeiner Logik, dann braucht man die Einheit auch nicht erst durch eine künstliche Zweiheit zu gewinnen, dann besteht das Problem des Verhältnisses der Reiche gar nicht, sondern die objektive Gültigkeit ist ohne weiteres im logischen System der Erkenntnis gesichert.

<sup>1)</sup> Vgl. den Abschnitt „Die Einteilung der Wissenschaften“ in meinem Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920).

<sup>2)</sup> H. Rickert, System der Philosophie I (Allg. Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921), S. 235.

<sup>3)</sup> H. Rickert, System der Philosophie I, S. 255.

Für die Deutung des Lebenssinns, wie das die Aufgabe der Philosophie ist, braucht Rickert ein System der Werte. Rickert gewinnt dies nicht durch Ableitung aus den allgemeinen Wertformen, sondern durch Besinnung auf das Material, auf die Mannigfaltigkeit der Objekte, an denen Werte haften, und diese Objekte sind ihm die Kulturgüter. Die objektive reale Kultur, in der Wirklichkeit mit Wert verknüpft ist, erscheint als das Material der Wertphilosophie. Rickerts Philosophie erweist sich damit hauptsächlich als Kulturphilosophie. Die Wertgebiete scheidet er in zwei Gruppen, die nach dem Subjektverhalten der Kontemplation und der Aktivität zu charakterisieren sind und deren entsprechende Güter einerseits asoziale Sachen, andererseits soziale Personen sind. In der ersten Gruppe stehen die logischen, in der anderen die ethischen Werte an erster Stelle. Rickert bemüht sich, logische und ethische Geltung in dieser Hinsicht zu unterscheiden. Aber durch seine Lehre vom transzendenten Sollen wird doch das Logische dem Ethischen stark angenähert, und auch bei ihm tritt wie bei Windelband durch die Betonung des grundlegenden Willens zur Wahrheit der Primat der praktischen Vernunft hervor. Die Gefahr einer Ethisierung der Logik entsteht eben dadurch, daß Rickert auch im Logischen ohne weiteres „Werte“ annimmt und nicht die logische Gültigkeit das Prius sein läßt. Dadurch wird das Verhältnis von Logik und Ethik nicht genügend geklärt, die grundlegende Bedeutung der Logik tritt nicht hervor, und es ergibt sich den logisch-theoretischen Werten gegenüber das eigenartige Problem der theoretischen Begründung atheoretischer Werte. Dieses Problem löst sich selbstverständlich, sobald man die logische Gültigkeit nicht als Wert ansieht. Die logische Gültigkeit besitzt dann notwendig die Priorität vor allen Arten von Werten. Etwas anderes als die logische Gültigkeit ist natürlich die Kulturbedeutung der Wissenschaft. Sobald man von dem Wert wissenschaftlicher Erkenntnis in bezug auf die Kultur spricht, handelt es sich nicht mehr um logisch-systematische Gültigkeit, die dabei vorausgesetzt wird, sondern um den Wert der faktischen Produkte und Methoden des Erkennens innerhalb des Kulturganzen, das ist aber kein logischer „Wert“ mehr. Die Logik ist also im Gegensatz zu Rickert nicht als „Wertgebiet“ neben anderen zu bezeichnen, nur das Erkennen als faktischer Vorgang kann einen Wert für das Subjekt und die Wissenschaft als faktisches Gebilde einen Wert für die Kultur besitzen.

Zu der Wertgruppe des sachlich kontemplativen Verhaltens rechnet Rickert außer der Logik noch die Wertgebiete der Ästhetik und der Mystik. Auf die Seite der Wertgruppe des persönlich aktiven Verhaltens stellt er außer der Ethik noch ein Gebiet, dessen besondere objektive Wertartigkeit gegenüber der Ethik man bezweifeln wird, nämlich die Erotik (mit dem Wert „Glück“ und dem Gut „Liebesgemeinschaft“) und das

Gebiet der Religionsphilosophie (mit dem Wert der „persönlichen Heiligkeit“ und dem Gut der „Götterwelt“).

Die weitere Ausführung des Rickertschen Systems ist noch zu erwarten, die Grundlagen sind aber in Rickerts bisherigen Werken bereits deutlich gelegt. Die Ausbildung des transzendentalen Idealismus in der Richtung einer Wert- und Kulturphilosophie, wie sie in der südwestdeutschen Philosophenschule erfolgt, kann zweifellos von fruchtbarer Bedeutung sein, so sehr man auch über die prinzipielle philosophische Grundlegung mit Windelband wie mit Rickert streiten kann. Gegenüber der Bevorzugung der Naturwissenschaften und ihrer Methoden war es wichtig, daß die philosophische Untersuchung auch die Eigenart der Geistes- oder Kulturwissenschaften aufzudecken sich bemühte, und zu diesem Zwecke ist Geschichtsphilosophie, Kulturphilosophie und Wertphilosophie unentbehrlich.

Schüler von Windelband und Rickert war Emil Lask (1875—1915), der bedeutsame Ansätze zu einer neuen Urteils- und Kategorienlehre gemacht hat („Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre“, Tübingen 1911, „Die Lehre vom Urteil“, Tübingen 1912). Weiter gehören zu der Windelband-Rickertschen Schule Richard Kroner, Georg Mehlis u. a., teilweise eigene Wege sind z. B. Broder Christiansen und Friedrich Kuntze gegangen. Starke Berührung mit Rickerts Ansichten zeigt Jonas Cohn (geb. 1869), der auf ästhetischem, logisch-erkenntnistheoretischem und kulturphilosophischem Gebiet eigene systematische Darstellungen gegeben hat („Allgemeine Ästhetik“, Leipzig 1901, „Voraussetzungen und Ziele des Erkennens“, Leipzig 1908, „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur“, Leipzig 1914). In Zusammenhang mit dieser südwestdeutschen Philosophenschule steht auch Bruno Bauch (geb. 1877), der aber eine selbständige Stellung einnimmt; er hat sich als Kantforscher betätigt, systematische Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und über Ethik geliefert („Studien zur Philosophie der exakten Wissenschaften“, Heidelberg 1911, „Ethik“ in der „Kultur der Gegenwart“ Teil I, Abt. 6, 3. Aufl., Leipzig und Berlin 1921).

### 9. Die Phänomenologie (E. Husserl).

Die Vertreter der Marburger Schule und diejenigen der südwestdeutschen Schule sind darin einig, daß sie sich zu einem an Kant orientierten transzendentalen Idealismus bekennen. Eine andere starke logisch-erkenntnistheoretische Richtung in der Philosophie der Gegenwart begegnet sich mit diesen neukantianischen Philosophien zwar in der Frage nach apriorischen Grundlagen der Erkenntnis und ruht auch auf idealistischen Voraussetzungen, aber sie lehnt die transzendente Methode

ab und befolgt eine neue Methode, zu einem Apriori zu gelangen, nämlich die phänomenologische.

Edmund Husserl (geb. 1859) ist der Begründer der modernen „Phänomenologie“, die nicht etwa mit der Hegelschen oder einer anderen Art von Phänomenologie verwechselt werden darf. Husserl hat Berührungspunkte mit Franz Brentano und mit der katholischen Scholastik. Er war anfangs psychologistisch, etwa in der Art Brentanos, gerichtet, aber schon in seinem Erstlingswerk führt das Problem der philosophischen Grundlagen der Mathematik zu einem eigenartigen Widerstreit psychologischer und logischer Tendenzen. Dann hat er den Psychologismus scharf bekämpft und, teilweise angeregt durch die 1837 erschienene „Wissenschaftslehre“ des lange vergessenen eigenartigen Logikers Bernard Bolzano, die Idee einer reinen Logik aufgestellt. Dabei erwies sich ihm der Aufbau einer neuen Wissenschaft, der Phänomenologie, als notwendig.

Husserls erstes Werk ist die „Philosophie der Arithmetik“ (I. Bd., Halle 1891). Epochemachend auf dem Gebiet der modernen Logik waren seine „Logischen Untersuchungen“ (2 Bde., Halle 1900 u. 1901, 2. Aufl. 1913–1921). Mit Schülern zusammen gibt Husserl seit 1913 das „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ heraus, in dessen I. Band er das 1. Buch seiner „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ (Halle 1913) veröffentlicht hat.

Husserl ist mit den an Kant orientierten Philosophen einig in der Ablehnung des Empirismus. Wie die Kantianer, so will auch er sich über die Zufälligkeit des bloß Empirischen erheben, sucht er nach logischer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit, nach apriorischen, ja auch nach transzendentalen Prinzipien. Und andererseits lehnt er auch wie die Kantianer einen rationalistischen Dogmatismus ab, ja er spricht von seinem eigenen Verfahren als einem kritizistischen. Aber der wesentliche Unterschied gegenüber den Kantianern besteht darin, daß Husserl nicht die transzendentalphilosophische Methode anwendet, um zum Apriori zu gelangen, sondern eine neue, die phänomenologische Methode, und daß dadurch das Apriori bei ihm einen anderen Charakter erhält.

Schärfer noch als Kant sucht Husserl die Unabhängigkeit der reinen Logik von aller Psychologie darzutun. Die reine Logik ist nach Husserl eine apriorische, theoretische Wissenschaft. Damit wird jede Einmischung der Psychologie, jeder Psychologismus abgewiesen. Husserls Kritik des Psychologismus hat eine starke Wirkung in der modernen Logik und Erkenntnistheorie erzielt<sup>1)</sup>. Scharfsinnig werden die Konsequenzen und Vorurteile des Psychologismus aufgedeckt, es wird gezeigt, wie er zu einem skeptiven Relativismus führt, zu einem widersinnigen Zweifel an der objektiven Gültigkeit des Logischen, der sich selbst aufheben muß. Auch Biologismus und Anthropologismus werden zusammen mit dem

<sup>1)</sup> Vgl. mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920).



Psychologismus abgewiesen. Jede Art von empiristischer Logik erscheint als unhaltbar. Logisch handelt es sich gar nicht um einen empirisch psychologischen oder überhaupt irgendwelchen realen Zusammenhang von Denkakten, sondern um einen objektiven, idealen Zusammenhang von Wahrheiten, dem der Zusammenhang der Sachen als Korrelat entspricht. Als reine Theorie hat die Logik auch nicht ohne weiteres einen normativen Charakter, ist sie nicht einfach als Kunstlehre zu bezeichnen, vielmehr muß jede normative Disziplin in einer theoretischen gegründet sein. Mit seiner Idee der reinen Logik beruft sich Husserl auf Leibniz als seinen Vorgänger, namentlich findet er bei Leibniz den wichtigen Plan einer Mathesis universalis.

Nach einer Theorie der Theorien, nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt fragt Husserl, hiermit die kantischen Fragen nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung erweiternd. Die reine Logik hat zunächst die reinen Bedeutungskategorien festzustellen, durch welche ein theoretischer Zusammenhang möglich gemacht wird, und ebenso die zu ihnen korrelativen formalen gegenständlichen Kategorien; zweitens hat sie die Gesetze und Theorien, die in jenen kategorischen Begriffen gründen, aufzusuchen und drittens auf Grund dieser Feststellungen eine umfassende Wissenschaft der möglichen Theorienformen oder die reine Mannigfaltigkeitslehre auszugestalten. Im weiteren Sinn kann sich die Logik auch speziell auf die besonderen Bedingungen der Erfahrungswissenschaft überhaupt beziehen, sie entwickelt dann nicht nur allgemeinen theoretischen Gehalt an reiner gesetzmäßiger Form der Wissenschaft, sondern wird zur reinen Wahrscheinlichkeitslehre, welche die Idee der empirischen Erklärungseinheit enthält.

Als Vorarbeit für die reine Logik nun hält Husserl es für nötig, eine erkenntnistheoretische Klärung und Sicherung der logischen Begriffe und Gesetze zu liefern. Die Objekte der reinen Logik sind uns gegeben „sozusagen als Einbettungen in konkreten psychischen Erlebnissen, die in der Funktion der Bedeutungsintention oder Bedeutungserfüllung (in letzterer Hinsicht als illustrierende oder evidentmachende Anschauung) zu gewissen sprachlichen Ausdrücken gehören und mit ihnen eine phänomenologische Einheit bilden“<sup>1)</sup>. Die logischen Begriffe und Gesetze erscheinen uns empirisch in unvollkommener, verdunkelter, schwankender Form, und erst durch „phänomenologische Analyse“ ist das Reinlogische aufzudecken. Husserl fordert also zur Vorbereitung für den Aufbau der reinen Logik eine „Theorie der Erkenntnis“ und eine „reine Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse“, welche deskriptiv die logischen Sätze zu erkenntniskritischer Klarheit und Deutlichkeit bringen soll. Diese

<sup>1)</sup> E. Husserl, Logische Untersuchungen, II, 1 (2. Aufl., Halle 1913), S. 4.



Phänomenologie soll keine Psychologie sein, denn sie hat es nicht mit empirischen psychophysischen Vorkommnissen und ihrer psychologischen Gesetzmäßigkeit zu tun, sondern sie will gerade absehen von den empirischen, räumlich-zeitlich bedingten Momenten an den Erlebnissen und apriorische Faktoren herauslösen. Sie beschäftigt sich mit den in der Intuition erfassbaren und analysierbaren Erlebnissen in reiner Wesensallgemeinheit und sucht deskriptiv „die in der Wesensintuition direkt erfaßten Wesen und rein in den Wesen gründende Zusammenhänge“ in apriorischen „Wesensbegriffen und gesetzlichen Wesensaussagen zu reinem Ausdruck“ zu bringen<sup>1)</sup>. Die Phänomenologie soll so die „Quellen“ erschließen, aus denen die Begriffe und Gesetze der reinen Logik entspringen, sie kann aber andererseits auch Grundlagen für die empirische Psychologie bieten, sofern sie die apriorische Wesensform von Erlebnissen beschreibt, die in ihrer empirischen Faktizität den Gegenstand der Psychologie ausmachen. Sie soll also eine neutrale apriorische Wissenschaft vor der Logik wie auch vor der Psychologie sein, eine Wissenschaft, die Wesensallgemeinheiten beschreibt, Begriffe und Gesetzmäßigkeiten klärt, welche als Prinzipien für die reine Logik Bedeutung haben und in anderer Weise auch für die Psychologie grundlegend sein können. Sie soll aber als apriorische Wesenswissenschaft nicht etwa schon selbst Psychologie sein.

In den „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ hat Husserl die Bedeutung der Phänomenologie noch stärker betont. Während in den logischen Untersuchungen die Phänomenologie eine wesentlich propädeutische Bedeutung für die Logik zu haben schien, rückt sie nun immer mehr in den Mittelpunkt der Philosophie, ja sie wird als die „Grundwissenschaft der Philosophie“ bezeichnet. Scharf wird die reine, transzendente Phänomenologie als Wesenswissenschaft, die es mit irrealen Phänomenen zu tun habe, in Gegensatz gesetzt zur Psychologie als einer Tatsachenwissenschaft, die sich auf reale Vorkommnisse bezieht. Mit der Geometrie wird die Phänomenologie verglichen, nur daß sie eben noch eine radikalere, grundlegendere Bedeutung besitze. Nicht auf psychisch oder physisch Reales bezieht sie sich, denn dies wird alles ausgeschaltet, ja freie Phantasien können in ihr eine Vorzugsstellung gegenüber den Wahrnehmungen gewinnen, und die Fiktion kann die Quelle sein, „aus der die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten ihre Nahrung zieht“<sup>2)</sup>. Die Phänomenologie soll „eine rein deskriptive, das Feld des transzendental reinen Bewußtseins in der puren Intuition durchforschende Disziplin“ sein. Auch die reine Logik soll in ihr ausgeschaltet sein, denn sie hat es nicht mit

<sup>1)</sup> E. Husserl, Logische Untersuchungen, II, 1 (2. Aufl.), S. 2.

<sup>2)</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I (Halle 1913), S. 132.

irgendwelchen Theorienformen zu tun, und die logischen Axiome kann sie „an ihren eigenen Gegebenheiten einsichtig machen“, braucht dazu also nicht die formale Logik. Die phänomenologische Norm kann nur lauten: „Nichts in Anspruch zu nehmen, als was wir am Bewußtsein selbst in reiner Immanenz uns wesensmäßig einsichtig machen können“<sup>1)</sup>. Das Apriori wird also nicht in Kantischer Weise theoretisch festgestellt, sondern es wird als Wesen „erschaut“, in seiner Wesensgesetzlichkeit analysiert und beschrieben. Um „Wesenserschauung“ handelt es sich also in der Phänomenologie. Diese Wesenserschauung oder Ideation soll keine individuelle, erfahrungsmäßige Anschauung sein und ihr Gegenstand kein individueller Gegenstand, sondern reines Wesen oder Eidos. Eine prinzipiell andere Art von Anschauung als die gewöhnliche wird da also angenommen, eine originär gebende Anschauung, die das Wesen in seiner „leibhaftigen“ Selbstheit erfäßt, ohne daß damit irgendwelches individuelle Dasein gesetzt wäre. Der Empirismus führt zu einem Skeptizismus, er kommt von zufälligen Einzelheiten nicht zu echten Allgemeinheiten, der Idealismus erkennt zwar Apriorisches an, aber er nimmt nicht ein reines Anschauen an, in dem Wesen als Gegenstände originär gegeben sind. Für die Phänomenologie gilt als „Prinzip aller Prinzipien“: „daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär (sozusagen in seiner leibhaftigen Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt“<sup>2)</sup>.

Um das phänomenologische Verfahren zu üben, muß man nach Husserl die „natürliche Einstellung“ auf eine immer daseiende Welt radikal ändern, die ganze natürliche Welt und alle darauf bezüglichen Wissenschaften werden ausgeschaltet, eingeklammert. Nur die „Welt als Eidos“ bleibt bestehen. Es wird damit nicht die natürliche Wirklichkeit in Zweifel gezogen, sie wird nur in Klammern gesetzt, damit die sie fundierenden Wesenheiten rein erschaut werden können. Bei dieser Reduktion bleibt übrig als „phänomenologisches Residuum“ das reine, transzendente Bewußtsein, das „in sich selbst ein Eigensein hat, das in seinem absoluten Eigenwesen durch die phänomenologische Ausschaltung nicht betroffen wird“<sup>3)</sup>, das cartesianische cogito. Das reine Ich allein ist nur durch eine unbedingte, unaufhebliche Setzung gegeben, während die Welt, die für mich da ist, nicht absolut gesetzt ist. In eingehenden Analysen sucht Husserl nun die phänomenologische Struktur der reinen Erlebnisse festzustellen. Subtile Unterscheidungen werden da gemacht, deren Fruchtbarkeit sich in der Zukunft noch erweisen muß.

<sup>1)</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 113.

<sup>2)</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 43 f.

<sup>3)</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 59.

Daß Husserls Analysen in der Tat oft in die Tiefe gehen und viel Wertvolles enthalten, was für die Logik und Erkenntnistheorie oder auch für die Psychologie von Bedeutung werden kann, ist unbestreitbar. Seine Gedanken haben auch schon in der verschiedensten Form Wirkungen auf die Philosophie der Gegenwart ausgeübt. Aber der systematische Gehalt der „Logischen Untersuchungen“ und der „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ kann hier im einzelnen nicht erörtert werden, zumal Husserls Werk noch keineswegs abgeschlossen vorliegt. Das Grundproblem jedoch, das Beantwortung verlangt, ist die Frage nach der Möglichkeit der Phänomenologie als Wissenschaft. Die Redeweisen von Wesensschau, Intuition, Evidenz usw. klingen dem Wissenschaftler verdächtig. Und doch betont gerade Husserl die Bedeutung der Philosophie als strenger Wissenschaft im Gegensatz zur Weltanschauungsphilosophie. Aber die Begriffe der Wesensschau, der Intuition, der Evidenz usw., die Grundbegriffe der Phänomenologie ausmachen, müssen in der Tat kritisch beurteilt werden. Husserl ist zweifellos bemüht, diese Begriffe nicht psychologisch zu fassen, aber es fragt sich, ob ihnen nicht doch eine metaphysische oder auch psychologische Färbung anhaftet. Evidenz soll kein Gefühl sein, ja Husserl erklärt alle angeblichen Gefühle von Evidenz und Denknötwendigkeit für „theoretisch erfunden“. Evidenz soll dem ‚Kerne‘ nach „die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden“ sein<sup>1)</sup>. Das kann sich einmal auf intentionale Erlebnisse ihrem noetischen Charakter nach beziehen, also z. B. auf Akte des Urteilens, dann aber auch auf den korrelativen Sinngehalt solcher intentionalen Erlebnisse, auf das „Noema“, das den noetischen Momenten entspricht. Es soll damit der Rückgang „auf das in aller Erkenntnis Letzte“ bezeichnet sein, „genau so wie in der Rede von Einsicht bei den primitivsten logischen und arithmetischen Axiomen“<sup>2)</sup>. Dann wird man aber fragen, ob diese als Evidenz bezeichnete „Einheit“ nicht die Idee logisch-systematischer Bestimmung in den Geltungsbeziehungen des logischen Systems bedeutet. Das logische Moment wäre dann aber das Prius, die volle logische Geltung müßte vorausgesetzt werden.

Damit erhebt sich die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Phänomenologie und Logik. Die Phänomenologie will als Wesenswissenschaft Grundlagen für die Psychologie wie für die Logik bieten. Sie war ausdrücklich zur Vorbereitung der reinen Logik eingeführt, aber dann ist sie ganz verselbständigt worden. Läßt sich aber eine solche neutrale Wissenschaft vor Logik und Psychologie denken, oder wird diese nicht zu einer Zwischenwissenschaft, die Logisches und Psychologisches mischt, wenn sie es auch in eine andere Ebene verlegt? Die

<sup>1)</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 284.

<sup>2)</sup> E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, S. 157.

Phänomenologie soll eine philosophische Grundwissenschaft sein, in der alle theoretischen Wissenschaften, selbst die reine Logik ausgeschaltet sind, und doch soll sie Quellen aufweisen, aus denen die logischen Gesetze entspringen. Aber bedarf die reine Logik noch einer grundlegenden neutralen Wissenschaft, die sie mit der Psychologie und anderen Wissenschaften teilt, oder ist sie nicht vielmehr autonom? Läßt sich die „Aus-schaltung“ der reinen Logik wirklich durchführen, oder ist nicht vielmehr die logisch-systematische Geltung Grundvoraussetzung? Wenn die Phänomenologie meint, die obersten logischen Gesetze durch Wesensschau selbst aufweisen zu können, so kann sie das nur, indem sie sich auf die unentfaltete logische Systemeinheit richtet und die logische Geltung doch schon voraussetzt. Vom logischen Gesichtspunkt kann es keine „Quellen“ geben, aus denen das Logische „entspringt“, das logische System ist notwendig in sich selbst begründet und nicht aus etwas anderem ableitbar; es ist ein widerspruchsvolles Unternehmen, über oder vor der Logik eine andere Wissenschaft annehmen zu wollen, die für die Logik selbst grundlegend wäre und nicht vielmehr das System logischer Beziehungen voraussetzte. Die reine Logik kann nicht von anderswoher eine Klärung oder Grundlegung ihrer Begriffe und Gesetze empfangen, ihre logischen „Quellen“ liegen in ihr selbst. Spricht man von außer-logischen Quellen des Logischen, so betrachtet man schon nicht mehr das Logische in seiner Logizität, sondern dann sucht man nach ontischen Momenten an logischen Gegenständen oder man löst aus psychischen Akten, die sich auf Logisches richten, Faktoren heraus, die wohl mit der Realisierung des Logischen irgendwie „verknüpft“ sind, aber doch nicht selbst spezifisch rein logisch sind. Wohl kann man zu der Psychologie oder einer anderen Wissenschaft logische oder ontische Prinzipien in einer grundlegenden philosophischen Wissenschaft suchen, aber es geht nicht an, in derselben Weise nach Grundlagen oder Quellen der reinen Logik zu fragen. Vielmehr nimmt die Logik eine unbedingte Vorrangstellung ein, und es kann nicht vor ihr eine neutrale Wissenschaft geben in der gemeinsame Wurzeln von Logik und Psychologie lägen. Logisch könnte diese Wissenschaft nur die unentfaltete, logische Systemeinheit enthalten, dann aber müßte sie in ihrer Ausgestaltung nichts anderes als reine Logik sein und eben die logischen Prinzipien zu allen Wissenschaften enthalten. Die Phänomenologie kann also keine besondere Wissenschaft sein, die vor der Logik stünde. Wohl aber hat die Forderung einer Klärung und Sicherung der logischen Begriffe, wie sie die Phänomenologie erhebt, Bedeutung, und wohl kann dazu eine „beschreibende“ Methode von Nutzen sein, wenn man sich bewußt ist, daß es eine bloße Beschreibung nicht gibt, sondern daß auch die Beschreibung im Dienste systematischer Bestimmung steht. Eine so verstandene „phäno-

menologische“ Methode kann innerhalb der Logik verwertet werden und da weitere theoretische Bestimmungen vorbereiten und begründen. Husserls scharfsinnige Analysen können zu gutem Teil Bedeutung für die Logik haben, wenn man sie von der besonderen phänomenologischen Umkleidung befreit. Aber die logische Tendenz darf nicht bloß versteckt der Phänomenologie immanent sein, sondern die Logik ist in Wahrheit das autonome Ganze, innerhalb dessen eine logisch verstandene Methode der Klärung und Beschreibung logischer Gesetze und logischer Gegenständlichkeit anzuerkennen ist, aber nicht eine Phänomenologie als eigene Wissenschaft<sup>1)</sup>.

Husserl ist zweifellos ein großer Anreger, einer, der die Philosophie der Gegenwart auf mannigfache neue Probleme weist. Fruchtbare Wirkung ist von seinen Anregungen noch zu erwarten, auch wenn man gegen die Ausgestaltung der Phänomenologie mit ihrem intuitionistischen Charakter kritisch Stellung nehmen muß. Gegenüber dem Kantianismus und der transzendentalphilosophischen Methode erhebt sich da eine andere Art idealistischer Philosophie, die sich eher mit platonischer Ideenlehre berührt und auf eine idealistische Metaphysik führt, eine Philosophie, die neue Fragestellungen aufwirft, wie sie der Kantianismus kaum beachtet hatte. Während die Kantianer den Gegenstand zum Aufgegebenen machen und ihn demgemäß in dem Prozeß der Methode auflösen, gewinnt hier das logische Gegenstandsproblem als solches eine neue Bedeutung. Auch wenn man die Phänomenologie in ihrer bisher ausgeführten Gestalt ablehnt, bleibt die Forderung einer reinen Logik und einer logischen Gegenstandslehre als wichtige Forderung bestehen und bleiben die Ansätze bedeutungsvoll, die Husserl hierzu gegeben hat.

Auch heute schon geht Husserls Wirkung weit über den Kreis seiner eigentlichen Schule hinaus. Psychologie und Logik der Gegenwart haben aus Husserls Analysen Gewinn gezogen. Schüler von Husserl haben sich auch bemüht, die Phänomenologie durch weitere Untersuchungen auszugestalten. Aber gerade an diesen Untersuchungen läßt sich zeigen, wie die Phänomenologie keine selbständige Wissenschaft darstellt, sondern in die Gebiete und Methoden anderer Wissenschaften eingreift. Namentlich tritt mehr als bei Husserl bei den anderen Phänomenologen eine starke Neigung zur Psychologie hervor. Mehrere Vertreter der Phänomenologie haben Arbeiten in dem „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ (bis jetzt 5 Bände, 1913—1922) veröffentlicht. Zu den bedeutendsten „Phänomenologen“ rechnen Max Scheler (geb. 1874), der zuerst Euckenschüler war, A. Pfänder, der von Lipps aus-

<sup>1)</sup> Vgl. über die Phänomenologie auch mein Buch „Logik, Psychologie und Psychologismus“ (Halle 1920). Eine Schrift von mir über „Kritizismus und Phänomenologie“ wird demnächst erscheinen.

ging, A. Reinach und M. Geiger (früher Schüler von Wundt und Lipps). Max Scheler hat die phänomenologische Methode besonders auf die Gebiete der Ethik und der Kulturphilosophie in geistreicher, aber auch angreifbarer Weise angewandt. Psychologische und metaphysische Voraussetzungen machen sich bei Scheler doch stark geltend, die Betonung der Wesensanschauung führt bei ihm zu einer intuitionistischen Lebensphilosophie, die sich teilweise mit Gedanken Bergsons berührt. Scharfsinnig sucht Scheler eine materiale Wertethik zu begründen („Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch. I, 2, 1913; II, 1916). Im Gegensatz zu Kants formalem Apriori will er materiales Wesensapriori aufdecken, das durch unmittelbare Anschauung zur Selbstgegebenheit gelange. Die höchste materiale Wertstufe soll der Personwert darstellen. Aber dabei fragt es sich, inwiefern Scheler damit zu einer ethischen Gesetzlichkeit gelangt, und ob er nicht den Gegensatz zwischen Form und Materie überspannt. Auch Beiträge zu einer phänomenologischen Religionsphilosophie hat Scheler geliefert („Vom Ewigen im Menschen“. Leipzig 1921), außerdem eine ganze Reihe von Abhandlungen psychologischen, kulturphilosophischen, soziologischen und andersartigen Inhalts. A. Pfänder hat eine „Logik“ veröffentlicht (Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch. Bd. 4, 1921), die allerdings noch stark von der herkömmlichen formalen Logik abhängig ist und kaum schon eine „reine Logik“ bedeutet. Psychologisch orientiert ist seine Untersuchung „Zur Psychologie der Gesinnungen“ (Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch. I, 1 und III). A. Reinach hat die phänomenologische Methode auf die Rechtsphilosophie übertragen („Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts“. Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch. I, 2). M. Geiger hat besonders das Gebiet der Ästhetik bearbeitet („Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“. Jahrb. f. Phil. u. phän. Forsch. I, 2; „Ästhetik“ in der Kultur der Gegenwart I, 6, 3. Aufl. Berlin u. Leipzig 1921). Vom Neukantianismus ausgehend, hat sich Nicolai Hartmann immer mehr der Phänomenologie genähert („Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis“, Berlin u. Leipzig 1921), ohne darum ganz in den Bahnen Husserls zu wandeln.

Die Frage des Verhältnisses von Kantischem Kritizismus und Husserlscher Phänomenologie ist ein wichtiges Problem in der Philosophie der Gegenwart. Gegenüber den Einseitigkeiten der beiden Richtungen muß der rechte Weg auf logisch-erkenntnistheoretischem Gebiet gefunden werden.

### 10. Die Gegenstandstheorie (A. v. Meinong).

Die Phänomenologie führte auf Probleme einer Gegenstandslogik. Sie berührt sich in dieser Hinsicht mit Untersuchungen, wie sie besonders in Österreich unter dem Einfluß Meinongs veranstaltet worden sind.



Alexius von Meinong (1853—1920) hat eine besondere philosophische Wissenschaft der „Gegenstandstheorie“ gefordert, die sich zwar keineswegs mit Gegenstandslogik und noch weniger mit Phänomenologie deckt, aber doch verwandte Probleme behandelt. Eine Verwandtschaft der Gedankenrichtung von Husserl und Meinong ergibt sich wohl schon dadurch, daß beide von Brentano ausgingen. Meinongs Arbeiten bewegen sich hauptsächlich auf dem Gebiet der Psychologie, der Wertlehre und der Gegenstandstheorie.

Eine Reihe von Abhandlungen Meinongs ist von seinen Schülern gesammelt herausgegeben worden („Gesammelte Abhandlungen“ 2 Bde., Leipzig 1913 u. 1914). Von anderen seiner Schriften sind noch zu nennen: „Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie“, (Graz 1894), „Über Annahmen“ (Leipzig 1902, 2. Aufl. 1910), „Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften“ (Leipzig 1907), „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit“ (Leipzig 1915), „Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes“ (Sitzungsber. d. Wiener Akademie 1918).

Wie Husserl, so wendet sich auch Meinong gegen den Psychologismus. Für ihn besteht der Psychologismus hauptsächlich in der Verwechslung von psychischem „Inhalt“ und „Gegenstand“. Im Sinne der Gegenstandstheorie ist der Begriff des Gegenstandes ganz allgemein zu fassen, so daß er nicht unter einen noch allgemeineren Begriff zu subsumieren wäre, alles Beliebige, Reales und Ideales, Seiendes und Nichtseiendes ist „Gegenstand“. Der reine Gegenstand ist nicht etwas Wirkliches, Existierendes, er ist „daseinsfrei“, steht neutral über dem Gegensatz von Existierendem und Nichtexistierendem und wird in apriorischer Erkenntnis erfaßt. Meinong betont den rationalen Charakter des reinen Gegenstandes. Die Mathematik vor allem hat enge Beziehungen zur Gegenstandstheorie. Mit Logik will Meinong die Gegenstandstheorie nicht identifizieren, denn er erkennt im Gegensatz zu Husserl die Logik nur als eine praktische Disziplin an. Auch Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie sind nicht ohne weiteres gleichzusetzen, denn bei der Erkenntnistheorie spielt gemäß der Doppelseitigkeit des Erkennens neben der Theorie der Erkenntnisgegenstände eine Psychologie der Akte des Erkennens eine wichtige Rolle. Die Psychologie aber befaßt sich nicht mit der Gesamtheit der Gegenstände, sondern nur mit einem Ausschnitt aus dieser Gesamtheit, mit Gegenständen, „auf die irgend ein psychisches Geschehen wirklich gerichtet ist“, sie interessiert sich nur für solche Gegenstände, „die tatsächlich vorgestellt werden, deren Vorstellungen also existieren, die sonach selbst wenigstens ‚in unserer Vorstellung existieren‘, richtiger pseudo-existieren<sup>1)</sup>.“ Auch der Metaphysik gegenüber ist die Gegenstandstheorie die allgemeinere Wissenschaft. Metaphysik bezieht sich nach Meinong auf die Gesamtheit des Wirklichen, liefert nur aposteriorische Erkenntnis. Gegenstandslehre dagegen ist eine

<sup>1)</sup> A. v. Meinong, Ges. Abhandlungen II (Leipzig 1913), S. 497.



apriorische Wissenschaft, die alles Gegebene betrifft (auch das Nichtwirkliche). Apriori ist nach Meinong das, „was aus der Natur eines Gegenstandes“ in betreff dieses Gegenstandes erkannt werden kann<sup>1)</sup>.“

Als Hauptklassen von Gegenständen unterscheidet Meinong: Objekte, Objektive, Dignitative und Desiderative. Objekte sind hauptsächlich Gegenstände, die in der Vorstellung gegeben sind, sie können Existenz besitzen und wahrgenommen werden oder wenigstens Bestand aufweisen (als ideale Gegenstände), sie erscheinen als vollständig oder als unvollständig bestimmt. Wichtig ist, daß es gleichsam verschiedene aufeinander gebaute Schichten von Gegenständen gibt: Gegenstände niederer und höherer Ordnung, wobei ein Gegenstand niederer Ordnung (ein Inferius) die Grundlage bietet zu Gegenständen höherer Ordnung (Superiora). Gegenstände höherer Ordnung (so z. B. Relationsgegenstände) sind durch eine „in ihrer Natur gelegene innere Unselbständigkeit“ charakterisiert, bedürfen unter allen Umständen ein Inferius<sup>2)</sup>, nach oben hin kann diese Ordnungsreihe immer weiter führen, denn ein Gegenstand höherer Ordnung kann seinerseits wieder als Inferius fungieren.

Den Objekten als den Vorstellungsgegenständen stehen die „Objektive“ gegenüber als ideale Gegenstände höherer Ordnung, über die nicht nur geurteilt, sondern die geurteilt werden, Gegenstände, die im Denken erfaßt werden, die niemals Erlebnisse sind und denen zeitloser Bestand zukommt. Sprachlich lassen sich die Objektive am besten durch Daß-Sätze bezeichnen („daß A B ist“<sup>3)</sup>). Objektive haben nicht nur Sein wie Objekte, sondern sie sind auch Sein<sup>4)</sup>. Ihre Sphäre ist durch den Gegensatz von Position und Negation gekennzeichnet, der nur hier Anwendung findet.

Die Dignitative werden durch das Fühlen erfaßt. Das Wahre, das Schöne, das Gute und das Angenehme gehören zu den Dignitiven. Dignitätswissenschaften sind vor allem die allgemeine Werttheorie, von der die Ethik ein Spezialgebiet ausmacht, und die Ästhetik. Desiderative werden durch das Begehren erfaßt und stellen sich als Sollen oder Zweck dar.

In einer ganzen Reihe von Einzeluntersuchungen hat Meinong seine gegenstandstheoretische Betrachtungsweise scharfsinnig durchzuführen gesucht, auch auf dem Gebiet der Werttheorie und Psychologie durch seine selbständigen systematischen Arbeiten stark gewirkt. Allzu subtile Unterscheidungen und viel selbstgeprägte terminologische Bezeichnungen erschweren das Eindringen in Meinongs Gedankenwelt. Zweifellos weist Meinong auf wichtige Probleme hin und die Forderung einer Gegen-

<sup>1)</sup> A. v. Meinong, Ges. Abhandlungen II, S. 520.

<sup>2)</sup> A. v. Meinong, Ges. Abhandlungen II, S. 386 f.

<sup>3)</sup> A. v. Meinong, Über Annahmen (2. Aufl., Leipzig 1910), 3. Kap., S. 41 ff.

<sup>4)</sup> A. v. Meinong, Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit (Leipzig 1915), S. 27.

standstheorie bleibt bedeutungsvoll, auch wenn man nicht alle Meinong'schen Bestimmungen darüber annimmt. Namentlich bildet das Verhältnis der Gegenstandslehre zur Logik eine Frage von prinzipieller Bedeutung. Meinong wird der Logik nicht gerecht, wenn er sie nur eine praktische Disziplin, eine Kunstlehre, sein läßt, er vernachlässigt gerade damit die reine Logik als Theorie, in der alle praktische Logik gegründet sein muß. Seine Gegenstandstheorie ist kein voller Ersatz dafür, denn da handelt es sich mehr um die Aufweisung und Kennzeichnung von Gegenständen als um die systematische Entwicklung der logischen Gesetzmäßigkeit. Meinongs Gegenstandstheorie ist eng verbunden mit seiner Erkenntnistheorie, diese aber hat einen Doppelcharakter: sie hat es einerseits mit den Akten des Erkennens zu tun und ist dann psychologisch, andererseits handelt sie vom Erkannten, von Objektiven, die durch das Erkennen erfaßt werden<sup>1)</sup>. Als Theorie der Erkenntnisgegenstände berührt sich die Erkenntnistheorie nahe mit der Gegenstandstheorie, aber diese soll doch auch der Erkenntnis gegenüber eine eigene Wissenschaft darstellen, denn die Gegenstandstheorie brauche nicht sich zuerst auf das Erkennen zu beziehen, und psychologische Untersuchungen über das Erkennen gehörten nicht in ihr Bereich, während sie einen notwendigen Bestandteil der Erkenntnistheorie ausmachen<sup>2)</sup>. Damit scheint die Gegenstandstheorie von aller Psychologie abgerückt zu sein. Aber dennoch wirkt infolge der starken psychologischen Orientierung Meinongs der psychologische Gesichtspunkt noch oft bestimmend auf Festsetzungen der Gegenstandstheorie mit. Wenn er auch sagt, daß der Gegenstand logisch das Frühere ist gegenüber dem Erfassen und den Gegenstand weder empirisch, noch idealistisch erzeugt sein läßt, so beziehen sich seine Bestimmungen doch vielfach auf das Erfassen der Gegenstände und haben einen psychologischen Hintergrund. Der gegenstandslogische Gesichtspunkt wird nicht durchgeführt. Schon die Einteilung der Hauptklassen der Gegenstände schließt sich ausdrücklich an die psychologische Einteilung der Elementarerlebnisse (Vorstellen, Denken, Fühlen und Begehren) an. Aber es fragt sich, ob dementsprechend nebeneinander geordnete Klassen von Gegenständen anzunehmen sind. Objekte, Objektive, Dignitative und Desiderative stehen logisch gar nicht auf derselben Stufe. Die Einteilung ist nicht gegenstandslogisch, sondern psychologisch bedingt. Auch bei Einzelbestimmungen der Gegenstandstheorie treten psychologische Voraussetzungen auf, und ebenso spielt in Meinongs Werttheorie die Psychologie noch eine große Rolle. Andererseits führt die Gegenstandstheorie auch leicht in eine ontologische Metaphysik, und auch diese Gefahr ist bei Meinong nicht vermieden.

<sup>1)</sup> A. v. Meinong, Über Annahmen (2. Aufl.), S. 97.

<sup>2)</sup> A. v. Meinong, Ges. Abhandlungen II, S. 506 ff.

Meinongs Lehren haben in Österreich bedeutenden Einfluß errungen. Eine Reihe von Arbeiten seiner Schüler (so R. Amseder und Ernst Mally) hat Meinong selbst als „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie“ (Leipzig 1904) herausgegeben. Mehrere Forscher, die sich an Meinong angeschlossen haben, beanspruchen doch eine selbständige Bedeutung, so Alois Höfler (geb. 1853), dessen Lehrbücher über Logik und Psychologie in der philosophischen Propädeutik-Literatur einen wichtigen Platz einnehmen, Christian von Ehrenfels (geb. 1850), der die Wertlehre ausgebaut hat („System der Werttheorie“, 2 Bde., Leipzig 1897—98), der Psychologe und Ästhetiker Stephan Witasek, der experimentelle Psychologe V. Benussi, der Pädagoge E. Martinak, der Mathematiker K. Zindler u. a.

Von Meinong teilweise angeregt ist auch Hans Pichler, der aber seine eigenen Wege gegangen ist und eine an Leibniz anknüpfende idealistische Weltanschauung vertritt, in der Logik, Ethik und Ästhetik zu universaler Harmonie verbunden sein sollen („Möglichkeit und Widerspruchlosigkeit“, Leipzig 1912, „Leibniz“, Graz 1919, „Grundzüge einer Ethik“, Graz 1919). Auch von anderer Seite ist auf Leibniz hingewiesen worden. Dietrich Mahnke, ein Husserlschüler, hat eine neue Monadologie geschrieben (Kantstudien Erg.-H. 39, Berlin 1917). Die Richtung eines Neu-Leibnizianismus, wie sie da zutage tritt, strebt über die Einseitigkeit des Neukantianismus, besonders der Marburger Schule, hinaus. Damit erhebt sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Logik und Erkenntnistheorie zur Metaphysik.

## VI. Die metaphysische Richtung.

Kants Erkenntniskritik hatte die dogmatische Metaphysik vom Thron gestoßen. Aber die metaphysische Richtung, die in der deutschen Philosophie immer lebendig war, ist dadurch doch keineswegs ausgerottet worden. Eine neue idealistische Metaphysik konnte gerade auf Kants Kritizismus aufbauen. Fichte, Schelling und Hegel betrachteten sich nicht als Gegner, sondern als Fortsetzer Kants. Und in der Tat lagen in der kantischen Philosophie selbst Momente, die über die Erkenntniskritik hinaustrieben, so daß die nachkantische Philosophie allerdings an solche dem kantischen Kritizismus immanente Probleme anknüpfen konnte. Der nachkantische Idealismus bis zu Hegel hin läßt sich daher wohl als eine systematische Weiterbildung kantischer Lehren ansehen. Als dann in der Hegelschen Schule die spekulative Philosophie zusammenbrach und um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine empiristische Gegenströmung sich geltend machte, war doch die Metaphysik damit nicht radikal etwa beseitigt. Der Materialismus konnte nur vorübergehend scheinbar triumphieren. In

Wahrheit wird dadurch die philosophische Entwicklung nicht abgerissen, und die Philosophie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts steht mit derjenigen in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts durchaus noch in Verbindung. Die Kontinuität wird schon dadurch gewahrt, daß Herbarts und Schopenhauers Lehren erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zur eigentlichen Wirkung kamen. Herbarts philosophischer Realismus weist einerseits noch auf Kant, wenn man in Kants Erkenntniskritik die Begründung der Erfahrung betont, geht aber über Kant hinaus in eine realistische Metaphysik, anderseits aber konnte dieser Herbartsche Realismus bei seiner Voranstellung der Psychologie und der praktischen Philosophie auch empirische Tendenzen in sich aufnehmen und mit der Naturwissenschaft ein Einvernehmen pflegen. Auch die Geisteswissenschaften konnten auf Herbartscher Grundlage eine Begründung suchen. Die metaphysisch-idealistische Lehre vom Volksgeist erhält eine empirische Form, Lazarus und Steinthal propagieren den Gedanken einer „Völkerpsychologie“, die für Sprachwissenschaft, Religionswissenschaft, Kunstwissenschaft u. a. Fundamente liefern will. Von Herbart lassen sich Verbindungslinien ziehen zu Brentano und Meinong und auch noch zu Wundt.

Schopenhauers Willensmetaphysik war auch einem Empirismus nicht eigentlich feindlich, Schopenhauer selbst verwertete ja schon naturwissenschaftliche Beobachtungen für sie. Und neben dem Voluntarismus hat der Pessimismus Schopenhauers Jahrzehnte lang gewirkt. Eine aus Schopenhauerschen Gedanken gezogene metaphysische Welt- und Lebensanschauung konnte gerade bei ihrem weltverneinenden Zug den Untergrund abgeben zu einem Streben nach positivistischer Zersetzung der Wirklichkeit und damit eine Ergänzung zu der naturwissenschaftlichen Tendenz der Zeit bieten. Bezeichnend ist es, wie dann Ed. v. Hartmann die Schopenhauersche Lehre umgestaltet, indem er eine Metaphysik sucht, die doch den Fortschritten der Naturwissenschaft sich anpaßt.

Die Kantbewegung, die in den fünfziger Jahren einsetzte, hatte durch Helmholtz und Fr. A. Lange schon Beziehung zu den empirischen Naturwissenschaften, aber sie war zunächst wesentlich logisch-erkenntnistheoretisch, nicht metaphysisch orientiert. Doch schon bei Otto Liebmann tritt auch da der metaphysische Zug hervor, später zeigt er sich in der Rückwendung des Idealismus zu Fichte und zu Hegel hin.

Eine andere idealistische Metaphysik erwuchs in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts direkt auf dem Boden der Naturwissenschaften, wurde von Männern geschaffen, die selbst exakte Empiriker waren und doch über die Einzelwissenschaften hinaus das Bedürfnis nach umfassender metaphysischer Weltanschauung hegten. G. Th. Fechner (1801—1887) verband mit einer physikalischen Atomenlehre, mit experimenteller Psycho-

physik und experimenteller Ästhetik eine metaphysische Allbeseelungslehre, der er eine mystisch-phantastische Ausgestaltung gab. Naturwissenschaftler wie Mystiker haben daher auf ihn sich berufen können. Friedrich Paulsen (1846—1908) entkleidet die Fechnersche Metaphysik ihres phantastischen Gewandes, raubt ihr dadurch aber auch manches von ihrer Originalität; er gibt dem spiritualistischen Pantheismus eine populäre Form und verbindet damit, Schopenhauersche Gedanken umdeutend, eine voluntaristische Auffassung des Psychischen, welches das Wesen der Welt ausmachen soll. In ihm kommt die Sehnsucht nach einer versöhnlichen Welt- und Lebensanschauung, welche den Einfluß der Naturwissenschaft zwar nicht verleugnet, aber auch das Recht des Glaubens neben dem Wissen betont, zum Ausdruck, — jedoch in dem Weltbild, das so entsteht, sind die Probleme mit schönen Farben übermalt.

Tiefer und ernster hat Hermann Lotze (1817—1881) Bedürfnisse des Gemütes mit naturwissenschaftlicher Forschung zu versöhnen getrachtet. Die Naturwissenschaften mit ihrer mechanistischen Kausalitätsbetrachtung werden da durchaus anerkannt, ja es wird die Einmischung metaphysischer Begriffe wie Lebenskraft in die Naturwissenschaft verworfen, die Bedeutung der Physiologie für die Psychologie wird hervorgehoben. Aber die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis werden scharf gezogen. Der Mechanismus ist nur eine aus der schaffenden Natur quellende Form; er enthält nicht die letzte wahre Wirklichkeit. Einen „teleologischen Idealismus“ will Lotze vertreten. Die Bedeutung der Metaphysik, wie auch die der Logik hebt er wieder deutlich hervor. Die logisch-erkenntnistheoretische Richtung in der Philosophie der Gegenwart hat viel aus Lotze geschöpft, der Begriff des Geltens hat durch ihn eine fundamentale Bedeutung erlangt, mit seiner antipsychologistischen Tendenz hat er auf Husserl gewirkt, mit seiner Gegenüberstellung der Welt des Seienden und der Welt der Werte besonders auf die Wertphilosophie Windelbands und Rickerts. Weniger offenkundig sind die Nachwirkungen seiner Metaphysik, auch da ist wohl Windelband von Lotze beeinflusst, dann auch E. Troeltsch und in ganz anderer Weise z. B. W. Wundt. Eng schließt sich an Lotzes Weltanschauung heute noch Max Wentscher (geb. 1862) an.

So geht durch das 19. Jahrhundert, wenn auch manchmal latent, eine metaphysische Strömung hindurch, die bis auf die Gegenwart sich erstreckt und in ihr wieder neuen Zufluß erhalten hat.

### 1. Der Neuthomismus.

Unerschüttert hat die Metaphysik ihre Stellung in der offiziellen Philosophie des Katholizismus gewahrt. Da ist die Verbindung mit der mittelalterlichen Scholastik erhalten geblieben. Ja, nachdem die Enzyklika des

Papstes Leo XIII. die Wiederherstellung und Verbreitung der Lehre des Thomas von Aquino gefordert hatte, setzte in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine Wiederbelebung der scholastischen Philosophie nach den Prinzipien des Aquinaten ein, die auch bis ins 20. Jahrhundert hinein fort dauert. Es handelt sich dabei nicht einfach um ein dogmatisches Festhalten an mittelalterlicher Weltanschauung, sondern um eine Anpassung aristotelisch-scholastischer Lehren an die neue Zeit. Die Fortschritte der Wissenschaften werden dabei möglichst berücksichtigt, soweit es die allgemeinen metaphysischen Prinzipien zulassen; so werden auf naturwissenschaftlichem, auf psychologischem und auf logisch-erkenntnistheoretischem Gebiet zweifellos neue Erkenntnisse verwertet und neue Forschungen angestellt, aber sie werden eingefügt in das System, dessen allgemeine Grundlagen als unerschütterlich gelten. Bei aller Übereinstimmung in wesentlichen prinzipiellen Voraussetzungen zeigen sich innerhalb dieser katholischen Philosophie mancherlei Unterschiede in den Anschauungen der einzelnen Philosophen, so daß sie keineswegs alle als Anhänger eines eigentlichen Thomismus zu betrachten sind. Gemeinsam ist ihnen jedenfalls, daß sie eine katholisch-theologische Metaphysik, die mehr oder weniger auf scholastischen Lehren begründet wird, zum Mittelpunkt ihrer Weltanschauung machen. Es seien hier nur einige katholische Gelehrte genannt, deren Untersuchungen auch auf weitere Kreise gewirkt haben. Von wissenschaftlicher Bedeutung sind besonders die philosophiegeschichtlichen Arbeiten über Aristoteles und die Scholastik. Bedeutsam ist z. B. Graf Hertlings (1843—1919) „Albertus Magnus“ (Münster 1914, 2. Aufl.). Clemens Bäumker (geb. 1853) hat durch eigene gründliche philosophiegeschichtliche Studien (besonders auch zur Naturphilosophie des Mittelalters) und durch Herausgabe der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ sich verdient gemacht. Graf Hertling wie Clemens Bäumker zeigen aber auch systematische Interessen. Bäumker vertritt logisch-erkenntnistheoretisch einen kritischen Realismus, der auf Aristoteles fußt, und metaphysisch einen ethisch-theistischen Idealismus. Mehr systematisch gerichtet ist Joseph Geyser (geb. 1869), der besonders auf dem Gebiet der Logik und der Psychologie Eigenes geleistet hat; mit aristotelischem Realismus verbindet er einen durch Husserl beeinflussten Logismus („Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre“, Münster 1909, 2. Aufl.; „Neue und alte Wege der Philosophie“, Münster 1916; „Lehrbuch der allgemeinen Psychologie“, 3. Aufl., 2 Bde., Münster 1920; „Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur“, Münster 1915). Otto Willmann (1839—1920) hat namentlich als Pädagoge gewirkt, aber auch durch seine „Geschichte des Idealismus“ (3 Bde., 1894—97, 2. Aufl. 1907), in der Aristoteles gegen Kant ausgespielt wird. Der Jesuitenpater Viktor Cathrein (geb. 1845) hat



für Moralphilosophie und Rechtsphilosophie viel Material beigetragen („Moralphilosophie“, 2 Bde., 5. Aufl., Freiburg 1911). Eine idealistische Metaphysik, die scholastische Prinzipien mit Fichteschen Gedanken vereinigt und auch modernen naturwissenschaftlichen Forschungen gerecht werden will, hat Hermann Schell (1850—1906) vertreten. Von seinen Werken wurden einige wegen modernistischer Anschauung auf den Index gesetzt.

Die Metaphysik all dieser Philosophen trägt einen katholisch-theologischen Charakter. Mit ihrer Berufung auf Aristoteles und die Scholastik stehen sie vor allem in Gegensatz zu jeder an Kant orientierten idealistischen Philosophie, aber natürlich auch zu allem metaphysikfeindlichen Positivismus.

## 2. Mystik und Theosophie.

Die Metaphysik des Neuthomismus ist kirchlich-dogmatisch bedingt. In den letzten Jahren ist aber auch eine zur Metaphysik hinneigende Bewegung wieder stärker geworden, die außerhalb der kirchlichen Konfessionen, der katholischen wie der protestantischen, verläuft, ja gerade in wenig kirchlich gesinnten Kreisen als neuer Glaube Anhang gefunden hat. Die Umgestaltung der äußeren kulturellen Verhältnisse im 19. Jahrhundert bedingte auch eine Änderung der seelischen Haltung des Menschen. Wirtschaft, Industrie und Technik hatten durch ihren mächtigen Aufschwung dem materiellen Leben ganz neue Formen gegeben, und dadurch ergab sich eine starke Betonung der materiellen Momente in der Kultur. Die Entwicklung der Naturwissenschaft schien diese Hinwendung zu begünstigen. Das subjektive Innenleben war demgegenüber noch auf traditionelle Formen angewiesen, die sich nicht so rasch anpaßten, so in der Religion, aber auch z. B. in der Kunst und in der Literatur. Der gesteigerten äußeren Kultur entsprach noch nicht die subjektive Kultur. Zwiespältigkeiten in den einzelnen Individuen und in der ganzen Zeit ergaben sich dadurch. Die alten Formen des Glaubens, des Gefühls, des ganzen seelischen Lebens schienen zu eng, man strebte sie zu zerbrechen, ja ganz hinter sich zu werfen. Und doch ein vollwertiger Ersatz war schwer zu finden. Wenn man die subjektiv-seelischen Momente in der Kultur hinter den materiellen ganz zurückdrängte, so mußte sich das rächen. Der innere Widerspruch einer solchen Kultur konnte äußerlich verdeckt werden, aber er bestand wie ein verborgenes Geschwür. Und er trat zutage besonders, als die Haltbarkeit der Kultur sich hätte erweisen müssen, in den Tagen der Not, in und nach dem Weltkrieg.

Außerwissenschaftliche Tendenzen des modernen Lebens waren es vor allem, die in den letzten Jahrzehnten sich in einem Suchen nach neuen metaphysischen Werten, meist mit religiöser Färbung, ausdrückten.



Es war das teils ernstes Streben z. B. nach tieferer religiöser Gemeinschaft (ein Streben, das Sektenbildungen begünstigt hat), teils aber auch ein Ausdruck übersättigter materieller Kultur, bei der verdrängte Gefühle eine paradoxe Befriedigung verlangen. Wie in anderen geschichtlich bekannten Kulturperioden von ähnlichem Charakter, so weist auch die Gegenwart gleichsam unterirdische Strömungen von Mystik, von Religion und Metaphysik auf, die nur gelegentlich zum Vorschein kommen und wissenschaftliche Festlegung natürlich scheuen. Im Hang zu Spiritismus und Okkultismus äußern sie sich, in Mystik und Theosophie, in modernem Aberglauben von mancherlei Art. Aus England, aus Amerika, aus dem Orient sucht man neue angebliche metaphysische und religiöse Lebensweisheit einzuführen. Krieg und Revolution haben die Stimmung einer gewissen Kulturmüdigkeit und einer entsprechenden Sehnsucht nach Erlösung oder Betäubung in manchen Kreisen nur noch verstärkt. Bezeichnend ist, wie nicht nur das Interesse an Mystik zugenommen hat, sondern wie man sich in Anschauungsweisen zu versetzen sucht, die dem europäischen Menschen ganz fern liegen, wenn man z. B. für den Buddhismus wirbt. In sublimierter geistiger Form hat die mystisch-metaphysische Tendenz bei dem Grafen Keyserling Ausdruck erhalten: da soll nicht orientalisches Wesen mit deutschem einfach gemischt werden, aber es wird unter Wahrung der beiderseitigen Eigenart eine Synthese gefordert, die wesentlich ästhetischer und ethischer Art ist.

Auf weiteste Kreise hat in den letzten Jahren Rudolf Steiner mit seinen theosophischen und anthroposophischen Ideen Einfluß gewonnen. Steiner überträgt nicht einfach Lehren ausländischer Theosophen und zieht auch nicht direkt orientalische Mystik oder Magie herbei, sondern sucht einen eigenen Weg zum Übersinnlichen zu finden, aber seine Gedanken enthalten viel entlehntes Gut aus der überreichen Literatur zu diesen Fragen. Neben die Theosophie als übersinnliche, göttliche Weisheit wird bei Steiner die Anthroposophie, die sich mit der geistigen Ausgestaltung des Menschenlebens zu beschäftigen hat, gestellt. In praktischer Hinsicht hat Steiners Anthroposophie zu der keineswegs originellen, aber mit viel Emphase verkündeten Forderung der „Dreigliederung des sozialen Organismus“ geführt. Theoretisch will Steiner Anleitung zu einer Erkenntnis der übersinnlichen Welt bieten. Er gibt vor, dabei wissenschaftliche Methode zu befolgen, ja er gebraucht für seine Betrachtung der geistigen Wesenheiten im Menschen und in der Welt das mißverständliche Wort „Geisteswissenschaften“. Drei Welten, an denen der Mensch teilhat, unterscheidet er: die leibliche, die seelische und die geistige. Die haltlose Unwissenschaftlichkeit der Steinerschen Lehren tritt zutage, wenn die „Intuition“ oder Schau gepriesen wird als Mittel, Botschaften aus der

Geisteswelt zu empfangen, oder wenn die Stufen des Aufstiegs beschrieben werden. Sieben Teile unterscheidet Steiner am irdischen Menschen: den physischen Körper, den Äther- oder Lebensleib, den empfindenden Seelenleib, die Verstandesseele, die geisterfüllte Bewußtseinsseele, den Lebensgeist und den Geistesmenschen. Daß das eine willkürliche, phantastische Metaphysik ist, braucht kaum gesagt zu werden. Auf philosophische Bedeutung können derartige Lehren keinen Anspruch machen, und philosophische Kritik muß sich energisch gegen solche Pseudophilosophie wenden, die in den Unklarheiten verworrener Spekulation über übersinnliche Dinge sich gefällt. Das ist kein Weg der Erkenntnis.

### 3. Induktive Metaphysik.

Wenn so unwissenschaftliche Motive des Lebens in die Richtung auf eine unwissenschaftliche Lebens- und Weltanschauungsmetaphysik gehen, so macht sich andererseits doch auch von wissenschaftlicher Seite ein Streben nach Metaphysik bemerkbar. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ergab sich infolge der mannigfachen neuen Aufgaben in den Wissenschaften eine immer zunehmende Spezialisierung. Diese Arbeitsteilung bedeutete einen Fortschritt, sofern sie nicht zu einem einseitigen Spezialistentum führte. Aber nur zu leicht konnte dabei die Tendenz auf einen einheitlichen Zusammenhang der wissenschaftlichen Erkenntnis verloren gehen. Daher ist es verständlich, daß man doch über die Einzelwissenschaften hinaus wieder nach einem krönenden Abschluß suchte. Bei einer logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung konnten sich gerade die Vertreter eines Realismus oder Positivismus nicht beruhigen, sie verlangten nach einer umfassenden Wissenschaft von den Seinsprinzipien. Wenn man dabei mit empiristischer Einseitigkeit die empirisch-naturwissenschaftliche Methode der Induktion, des Aufstiegs vom Einzelnen zum Allgemeinen als die alleinberechtigte wissenschaftliche Methode ansieht, so muß die über den Einzelwissenschaften stehende abschließende Wissenschaft allerdings einen eigentümlichen Charakter erhalten. Sie wird notwendig abhängig von der jeweiligen Ausgestaltung der Einzelwissenschaften selbst, ist demnach immer nur ein vorläufiges Endprodukt nach dem Stand der Einzelwissenschaften zu der betreffenden Zeit. Sie kann eine Zusammenfassung, Vereinheitlichung, Harmonisierung von einzelwissenschaftlichen Ergebnissen bieten, sie kann die induktiv gewonnenen Verallgemeinerungen hypothetisch weiterführen und damit für die Einzelwissenschaften neue Probleme aufstellen. Infolge ihrer Vorläufigkeit muß sie sich in ihrer jedesmaligen Gestalt mit dem Fortschritt der Einzelwissenschaften immer wieder überflüssig machen, ihre Forderungen und Vermutungen, die immer nur Wahrscheinlichkeitswert haben, werden durch

die einzelwissenschaftliche Erkenntnis bestätigt oder verworfen und sind dann erledigt. Da wird die Metaphysik also zu einer Wahrscheinlichkeitswissenschaft gemacht, die den Vorteil hat, daß sie mit den Einzelwissenschaften in Verbindung steht, aber den Nachteil, daß sie von den Einzelwissenschaften abhängig sein muß, nur eine zusammenfassende und vorbereitende Bedeutung für sie besitzt.

Stark spekulativ-konstruktiven Charakter trägt noch Eduard v. Hartmanns (1842—1906) Metaphysik. Grundgedanken von Schopenhauer, Schelling und Hegel sind da übernommen, aber im Unterschied zu diesen Philosophen will sich Hartmann auf die Einzelwissenschaften stützen und sein System „von empirischer Basis mit der induktiven Methode der modernen Natur- und Geschichtswissenschaften“ aufbauen. In seinem Frühwerk, der „Philosophie des Unbewußten“ (1869) überwog noch das spekulative Moment, später aber hat Hartmann in der Tat die Einzelwissenschaften eingehend berücksichtigt und auch eine logisch-erkenntnistheoretische Grundlegung seiner Lehre eines „transzendentalen Realismus“ gegeben. („Das Grundproblem der Erkenntnistheorie“, Leipzig 1889, „Kategorienlehre“, Leipzig 1896). So sucht er ein einheitliches großzügiges philosophisches System zu errichten („System der Philosophie im Grundriß“, 8 Bände, Sachsa 1906—1909). Aber Hartmann geht doch nicht den Weg bloß naturwissenschaftlicher Induktion, so sehr er auch einzelwissenschaftliche Forschung und ihre Resultate anerkennt; er geht doch von metaphysischen Voraussetzungen aus, und das Prinzip des Unbewußten wird oft vorschnell eingesetzt, wo irgendwelche Lücken in der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis vorhanden sind.

Weniger spekulativ gerichtet ist die Metaphysik W. Wundts. Bei ihm steht die Metaphysik ausdrücklich auf dem Boden der Einzelwissenschaften und ist ganz abhängig von deren jeweiligem Niveau. Das „Einheitsbedürfnis“ verlangt einen Abschluß der verschiedenen Einzelwissenschaften in einer einheitlichen „Prinzipienwissenschaft“, die Hypothesen und Postulate enthält, die vor allem eine befriedigende Lebens- und Weltanschauung zu geben hat. Wundt strebt also nach einem Monismus, der charakteristischerweise eine psychologisch-metaphysische Färbung trägt, insofern es hauptsächlich psychologische Begriffe sind, die metaphysisch umgedeutet werden. Die voluntaristische und aktualistische Auffassung des Seelenlebens erhält eine metaphysische Fundierung. In dem Seelischen wird die eigentliche Realität gesucht. Wundts Metaphysik ist also wesentlich Ergänzung seiner Psychologie.

Einen psychischen Monismus vertritt auch der holländische Philosoph G. Heymans, auch er will auf empirisch-induktivem Wege zur Metaphysik gelangen („Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung“, Leipzig 1905, 3. Aufl. 1921). In kritischer Auseinandersetzung

mit Kant sucht Franz Erhardt der induktiven Metaphysik eine erkenntnistheoretische Grundlegung zu geben und sie zum Rang einer Wissenschaft zu erheben („Metaphysik“, Bd. I, Leipzig 1894). Neuerdings hat Hans Driesch mit seiner Wirklichkeitslehre von eigenen systematischen Voraussetzungen aus eine induktive Metaphysik aufgestellt, ohne dabei aber diese Metaphysik von den Einzelwissenschaften abhängig zu machen, nur auf echte Empirie soll sie gegründet sein und hypothetisch darüber hinausführen. Hermann Schneider läßt die Metaphysik Erfahrungswissenschaft sein, die einmal Gegebenheitslehre und dann Lehre vom richtigen Handeln ist („Metaphysik als exakte Wissenschaft“, 3 Hefte, Leipzig 1919–1921).

Die induktive Metaphysik namentlich in der Form, wie sie von seiten des empirischen Realismus gewöhnlich verstanden wird, leidet an prinzipiellen Schwächen. Wenn man sich einfach der Methode empirischer Induktion bedienen will, so ist dagegen zu sagen, daß schon die Naturwissenschaften mit der bloßen Induktion nicht auskommen, denn die wissenschaftliche Methode beruht keineswegs in einem bloßen Sammeln von Einzelfällen und induktiver Verallgemeinerung, sondern ruht auf komplizierteren logisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen. Richtig verstanden, stehen Induktion und Deduktion nicht in einem Gegensatz, sondern gehören zusammen und gehen ineinander über. Wenn man ein bloß erfahrungsmäßiges Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen annimmt, so betrachtet man gleichsam nur eine äußere, empirisch sich kundgebende Seite des wissenschaftlichen Prozesses, man übersieht dabei logisch-erkenntnistheoretische Voraussetzungen. Auf bloß empirischer Induktion baut sich keine Wissenschaft auf. Die einseitig aufgefaßte Methode der Induktion muß aber vor allem dann versagen, wenn sie das Gebiet der Erfahrung überschreitet. Die Induktion kann eine Bedeutung haben innerhalb der Erfahrung unter der Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit der Erfahrung, durch welche eine Verifizierbarkeit ihrer Resultate ermöglicht wird. Jedoch sie kann nicht in ein der Erfahrung gegenüberstehendes oder ihr zugrunde liegendes, aber jedenfalls andersartiges metaphysisches Bereich dringen. Man kann empirische Hinweise auf Metaphysisches zu finden meinen, aber diese Hinweise bleiben empirisch und sind in ein System der Erfahrung einzuordnen; wenn man sie metaphysisch färbt, so macht man schon versteckte metaphysische Voraussetzungen; durch Induktion kann man nicht wissen, ob das Metaphysische den angeblichen empirischen Hinweisen entspricht oder ob sich diese Hinweise nicht auch anders interpretieren lassen.

Außerdem aber bringt die realistisch-positivistische Auffassung die Metaphysik in ein eigentümliches Verhältnis zu den Einzelwissenschaften. Die Abhängigkeit von den Einzelwissenschaften macht sie unselbständig,

stellt ihren logisch-gegenständlichen Charakter als Wissenschaft in Frage und müßte im idealen System der Wissenschaften zu ihrer Auflösung führen<sup>1)</sup>.

#### 4. Intuitive Metaphysik.

Die induktive Metaphysik wendet, um zum Metaphysischen zu gelangen, dieselbe Erkenntnisart an, wie sie innerhalb der Empirie gebraucht wird. Seit altersher aber glauben Metaphysiker, nicht etwa bloß durch „Erfahrung“ auf Metaphysisches hingeleitet zu werden, sondern Metaphysisches selbst zu erkennen, zu schauen oder zu erleben in ganz anderer Weise als derjenigen der Erfahrungserkenntnis. Eine prinzipiell andere Erkenntnisart, nämlich eine besondere metaphysische wird da angenommen. Man beruft sich auf eine besondere Fähigkeit der Spekulation, auf eine intellektuelle Anschauung oder auf eine mehr oder weniger mystische Intuition. Namentlich weist man gegenüber der diskursiv-begrifflichen Erkenntnis, die wir gewöhnlich anwenden, gern auf die Möglichkeit einer unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis oder einer Schau hin, durch die Metaphysisches erfaßt werden könne.

Auch eine solche intuitive Metaphysik ist in der Gegenwart wieder aufgelebt. Gerade der reichen Ausbildung exakter einzelwissenschaftlicher Erkenntnis, dem zunehmenden Rationalismus gegenüber entstand wieder eine Sehnsucht nach dem unmittelbaren „Leben“, nach dem Irrationalen, nach dem unergründlichen Wesen der Dinge. Der Wert des Lebens und der Wert der Intuition wurden gegenüber der Wissenschaft und der Reflexion betont. In mannigfacher Form hat sich eine Lebensphilosophie geltend gemacht, die hauptsächlich die Momente des Irrationalen und Intuitiven hervorhebt. Ideen einer intuitiven Metaphysik tauchen da auf.

Nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen Kulturländern sind derartige Strömungen zutage getreten. Ein französischer Philosoph, der als Repräsentant dieser Richtung gelten kann, hat vor dem Weltkrieg einen internationalen Einfluß gewonnen, Henri Bergson (geb. 1859). Auch in Deutschland haben Bergsons Gedanken eine Zeitlang stark gewirkt, durch den Krieg ist aber diese Wirkung größtenteils zurückgedrängt worden. Bergson verkündet eine intuitive spiritualistische Metaphysik. Die metaphysische Intuition stellt er der analysierenden Verstandeserkenntnis gegenüber. Die Analyse erfaßt nicht den Gegenstand selbst, sie gelangt nur zu mittelbaren Bildern und Symbolen, die nicht das Wesen des Gegenstandes sind, sie bleibt beim Relativen. Die Intuition dagegen bedeutet ein unmittelbares Sichhineinversetzen in das Wesen des Gegenstandes selbst, ein Erfassen des Absoluten durch intellektuelle Einfühlung,

<sup>1)</sup> Vgl. meine Schrift „Das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften“ (Halle 1919).

sie ergreift gerade das, was sich nicht durch Begriffe oder Bilder fassen läßt. Nur die Intuition dringt in die Bewegung des Lebens selbst, löst nicht die Bewegung auf in aneinandergereihte Bilder und feste Begriffe; durch die Intuition erleben wir uns selbst in reiner Dauer und versetzen wir uns in die wahre Realität des Lebensstroms der Welt. Schöpferische Entwicklung ist für Bergson das Leben, eine unaufhörliche Bewegung und Aktivität, die sich in immer neuen Gestalten kundgibt. Das Leben ist seinem Ursprung nach die Entfaltung eines *élan vital*, der verschiedene Richtungen der Entwicklung aus sich hervorgehen läßt.

Eine solche intuitive Lebensmetaphysik kann mit ihren Perspektiven blenden, aber kritische philosophische Prüfung deckt alsbald ihre Mängel und Grenzen auf. Sowohl an dem Begriff der Intuition wie an dem des Lebens kann die Kritik ansetzen. Bergson läßt seine Begriffe vieldeutig, schillernd sein und täuscht dadurch Originalität und philosophische Tiefe vor, sobald man aber eine genauere Bestimmung und Anwendung der Begriffe sucht, versagen sie. Intuition ist ein Wort, das gar verschiedenen Sinn hat und auf verschiedenen Gebieten in jeweilig anderer Bedeutung eine Rolle spielt. Wenn Bergson Intuition und Analyse gegenüberstellt und die Verstandeserkenntnis als bloß analysierend bezeichnet, so faßt er den Begriff der Intuition in unbestimmter Weise und wird der Erkenntnis nicht gerecht. In Wahrheit verfährt die wissenschaftliche Erkenntnis gar nicht so bloß analysierend, reiht sie nicht mosaikartig Bildchen aneinander, — Bergson karikiert, wenn er vom Verstand und seiner Analyse spricht. Intuition und Analyse stehen sich in der Erkenntnis gar nicht als Gegensätze gegenüber, sondern intuitive Momente können in jeder Erkenntnis enthalten sein. Aber Intuition ist ein psychologisches Faktum, das der Rechtfertigung bedarf, keine logisch-wissenschaftliche Methode. Bergson sucht die Intuition zur metaphysischen Methode zu erheben, aber dabei gelingt es ihm gar nicht, eine spezifisch metaphysische Intuition zu bestimmen, vielmehr sind bei seinem Intuitionsbegriff in unklarer Weise metaphysische, psychologische, ästhetische und naiv-empirische Momente gemischt, ebenso wie sein Begriff des Lebens teils metaphysisch, teils biologisch, teils psychologisch ist. Bergson kommt aber auch in seiner Metaphysik nicht mit der Intuition aus, sondern geht mit seiner Spekulation und Konstruktion weit darüber hinaus, ohne doch ein geschlossenes, logisch begründetes System bieten zu können. Intuition kann ein Hilfsmittel sein, aber sie ist keine einzelwissenschaftliche und auch keine philosophische Methode und garantiert für sich noch keinerlei systematische Gültigkeit. Nur zu leicht verführt die Berufung auf Intuition zu einer Mißachtung logisch-erkenntnistheoretischer Begründung, zur Proklamierung verschwommener Gefühle und Stimmungen, die keinen Erkenntniswert besitzen.



Die Hervorkehrung des Intuitiven, des Erlebens gegenüber dem begrifflichen Denken ist heute vielfach Mode geworden, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Einzelwissenschaften. Das ist zum Teil verständlich als Reaktion gegen die starke formale und inhaltliche Bereicherung der Verstandeserkenntnis, wie sie das 19. Jahrhundert durch die Entwicklung des materiellen und geistigen Lebens mit sich brachte, ebenso, wie man in der Pädagogik sich gegen einseitige Verstandesbildung und Kenntnisanhäufung wehrte. Aber man darf nicht in das andere Extrem verfallen. Den Intuitionisten gilt das ironische Mephistowort: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft!“ Intuition kann eine Bedeutung haben innerhalb der Erkenntnis und unter Voraussetzung logisch-systematischer Bewährung, sie wird haltlos und subjektiv, sobald sie von sich aus Wahrheit garantieren zu können meint.

Bei Oswald Spengler wie bei Graf Keyserling tritt der intuitionistische Charakter in ihren philosophischen Gedankenreihen ebenfalls stark hervor zum Nachteil der systematischen Begründung, beide sind zum Teil wohl auch von Bergson beeinflusst. Georg Simmel hat Bergsons Lebensbegriff in eigenartiger Weise metaphysisch umzudeuten gesucht. Husserl bemüht sich, dem Begriff der Intuition oder der Wesensschau in seiner Phänomenologie eine strenge philosophische Bedeutung zu geben, und zweifellos läßt er ihn nicht so vage sein wie Bergson, aber auch bei Husserl offenbart sich die Gefährlichkeit des Versuchs einer methodischen Ausgestaltung der Intuition, denn auch Husserl erliegt der Verführung, metaphysische oder empirische Vorurteile durch Intuition als gegeben anzusehen und die logisch-erkenntnistheoretische Rechtfertigung des intuitiv Erschauten zu leicht zu nehmen. Und noch mehr zeigt sich die Gefahr der Berufung auf angebliche Intuition bei Schülern Husserls oder gar bei der Schar mißverstehender Nachläufer.

### 5. Idealistische Metaphysik.

Philosophische Bedeutung hat die metaphysische Richtung meist erst dann gewonnen, wenn sie nach einem System strebt, das auch logisch-erkenntnistheoretische Fundierung nicht verschmäht. Imposante metaphysische Systeme, die auch logisch-erkenntnistheoretisch ausgebildet waren, hatte der nachkantische Idealismus geschaffen. Es ist begreiflich, daß man auf sie besonders wieder zurückgriff, wenn man wieder nach metaphysischer Erkenntnis suchte.

Von Vertretern der vorkantischen Philosophie konnte Leibniz mit seiner Vielseitigkeit und Ideenfülle Anknüpfungspunkte für neue metaphysische Versuche bieten. Die umfassende Bedeutung des Leibnizischen philosophischen Systems mit seinen reichen Beziehungen auf Geistes-



wissenschaften und Naturwissenschaften wird erst im 20. Jahrhundert allmählich wieder mehr gewürdigt und erforscht. Durch die beherrschende Stellung, die Kant im 19. Jahrhundert eingenommen hatte, war Leibniz' Name mit Unrecht verdunkelt worden und seine Lehre mißverstanden geblieben. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wies Husserl auf seine logisch-erkenntnistheoretische Bedeutung hin. In Deutschland, England und Frankreich widmete man Leibniz neue, eindringliche Untersuchungen und verwertete auch einzelne seiner Ideen systematisch. Neuerdings haben besonders Hans Pichler und Dietrich Mahnke an Leibniz angeknüpft, und man kann von Ansätzen zu einem Neu-Leibnizianismus sprechen, der zweifellos metaphysische Momente in sich enthält.

Der Neukantianismus ließ anfangs bei seiner logisch-erkenntnistheoretischen Orientierung besonders auf Mathematik und Naturwissenschaften die Metaphysik ganz im Hintergrund stehen. Aber schon Otto Liebmann erstrebte eine kritische Metaphysik. Und in der Marburger Schule tritt zutage, wie die von Cohen und Natorp unternommenen Versuche einer systematischen Weiterbildung kantische Lehren doch von einem Kantianismus zu einer Art von Hegelianismus führen. Diese Wendung zeigt sich deutlich z. B. auch bei Arthur Liebert („Wie ist kritische Philosophie überhaupt möglich“, Leipzig 1919), der die kritische Philosophie mit der spekulativen in Verbindung bringt.

An den nachkantischen deutschen Idealismus hat man in verschiedener Weise anzuknüpfen gesucht. Eucken mit seiner aktivistischen Metaphysik des Geisteslebens fußt auf Fichteschen, aber auch auf Hegelschen Gedanken. Auch sonst hat man schon vor dem Weltkrieg, hauptsächlich aber während seines Verlaufs und nach der Revolution auf Fichte hingewiesen. Eine „Fichte-Gesellschaft“ bildete sich, und auch die „Deutsche Philosophische Gesellschaft“ trat für eine Wiederbelebung Fichtescher Ideen ein, weiterhin aber für die Gedankenwelt des deutschen Idealismus überhaupt. Hermann Schwarz hat die Lehre vom werdenden Gott, die in der Mystik und im deutschen Idealismus (bei Fichte und Schelling) sich findet, religionsphilosophisch neu begründet und dem ontologischen Gottesbegriff einen axiologischen gegenübergestellt („Das Ungegebene“, Tübingen 1921).

Auch Schelling hat man zu erneuern sich bemüht. So hat Otto Braun, der von Eucken ausgegangen ist, sich philosophiegeschichtlich mit Schelling beschäftigt und Schellingsche Ideen für eine Kulturphilosophie zu verwerten gesucht. Auch Karl Joël (geb. 1864) berührt sich mit Schellingschen Lehren, indem er einen spekulativen metaphysischen Idealismus vertritt, auch aus Romantik und Mystik schöpft er; mit der Forderung einer Lebensphilosophie, die das Irrationale und Organische des Lebens erfassen soll, setzt er sich in Gegensatz zu jedem Rationa-

lismus und Logizismus, aber natürlich auch zum Positivismus („Der freie Wille“, München 1908, „Seele und Welt“, Jena 1912).

Schopenhauers Metaphysik ist durch Paul Deussen (1845—1919) aufgenommen worden („Elemente der Metaphysik“, Aachen 1877, 5. Aufl. Leipzig 1913) und hat noch mancherlei Anhänger gefunden.

Bedeutsamer aber ist, daß auch Hegel sich wieder neuer Wertschätzung erfreut und in systematischer Hinsicht wieder fruchtbar zu werden beginnt. Nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland hat sich eine neuhegelianische Bewegung stark geltend gemacht. So hat namentlich in Italien Benedetto Croce (geb. 1866) das Hegelstudium gefördert und das Lebendige in Hegels Philosophie herauszuheben gesucht („Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie“, deutsch, Heidelberg 1909). In Berlin trug jahrzehntelang, auch schon in der Zeit der Verachtung Hegels, Adolf Lasson (1832—1917) Hegelsche Gedanken vor. Sein Sohn, Georg Lasson, hat gute Neuauflagen Hegelscher Schriften veranstaltet. Joh. Volkelt ist von Hegel ausgegangen, hat sich aber doch weit von ihm entfernt, wenn er auch an der idealistischen Metaphysik festhielt. Mancherlei systematische Probleme in der Philosophie der Gegenwart fordern eine Auseinandersetzung mit Hegel und eine Gegenüberstellung Kantischer und Hegelscher Lehren. In verschiedenen Formen vollzieht sich darum eine Wendung zu Hegel hin. Von Jüngeren haben z. B. Emil Hammacher („Die Bedeutung der Philosophie Hegels“, Leipzig 1911), Julius Ebbinghaus („Relativer und absoluter Idealismus“, Leipzig 1910) u. a. sich an Hegel angeschlossen.


Der Neuhegelianismus kann ein Zeichen sein, wie man über die Erkenntniskritik, die hauptsächlich an Kant orientiert war, hinauszugehen sucht auf die Errichtung philosophischer Systeme hin. Ein starker systematischer Zug ist in der Philosophie der Gegenwart wieder lebendig, und dieser macht sich auch in metaphysischen Bestrebungen geltend. Aber es ist verhängnisvoll, wenn nun einfach die Rückkehr zur Metaphysik gepredigt wird und wenn präventive metaphysische Spekulationen auftreten, die sich der Wissenschaftlichkeit entziehen. Nicht ungestraft kann man die kantische Kritik an der ontologisch-rationalistischen Metaphysik vernachlässigen, nicht ungestraft wird es bleiben, wenn man die Fehler in der Metaphysik der nachkantischen Systeme übersieht und die Schulung durch Naturwissenschaft und Erkenntniskritik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vergißt. Für die wissenschaftliche Philosophie darf es sich nicht um die Frage eines Rückfalls in Dogmatismus oder Glaubens- und Gefühlsphilosophie handeln, nicht um Wiederherstellung der alten Metaphysik, die der Kritik nicht standgehalten hat. Wohl muß die Frage nach den Prinzipien des Seins wieder aufgeworfen werden, und der kritische Aufbau einer Seinsprinzipienwissenschaft ist ein Er-

fordernis, aber diese Seinsprinzipienwissenschaft darf nicht eine Wiederholung vorurteilhafter Metaphysik sein. Philosophie darf gewiß auch Hypothesen und Postulate aufstellen, ebenso wie es ja Mathematik und Naturwissenschaften tun, aber sie muß es in kritischer, wissenschaftlich begründeter Weise tun, sie kann sich nicht bei Forderungen des Gemüts, bei Wünschen und Sehnsüchten beruhigen und darf nicht in romantische Schwärmerei verfallen. Subjektive Weltanschauungsgedanken und praktische Lebensprobleme gehören nicht in die wissenschaftliche Philosophie. Wohl hat die Philosophie als Prinzipienwissenschaft auch eine Beziehung zum Leben, sofern sie die Grundlagen des Lebens begrifflich feststellt und damit auch die systematischen Prinzipien für die Praxis bietet. Das praktische Leben kann demnach von philosophischem Geist durchtränkt sein, aber das heißt keineswegs, daß die Philosophie in dem bloßen Leben und Erleben begründet sei und auf dieses abziele. Philosophie muß strenge Wissenschaft sein, muß nach einem logisch festbegründeten wissenschaftlichen System streben, nur dann erfüllt sie ihre Aufgabe. Der Ruf nach Metaphysik, der heute von verschiedenen Seiten ertönt, wird leicht zum verderblichen Sirengesang, in dem die klaren Klänge der Erkenntnis überdeckt sind von träumerischen, verführerischen Weisen des Gefühls und des Glaubens, von Weisen, die uns in nebelhafte Gebilde der Spekulation verlocken wollen. Die Grenze zwischen Wissen und Glauben muß aber heute schärfer als je gezogen werden. Was in dem Verlangen nach Metaphysik an berechtigten Momenten liegt, ist das Streben nach einem philosophischen System, nach einer kritischen Seinsprinzipienwissenschaft, aber eine solche ist nur möglich auf einer logisch-erkenntnistheoretischen Grundlegung.

Wohl nie war die Mannigfaltigkeit von philosophischen Strömungen so groß wie in der Gegenwart. Und doch braucht diese Mannigfaltigkeit nicht zu einem Chaos zu werden. Es lassen sich Grundprobleme aufweisen, deren Lösung wohl noch in verschiedener Richtung gesucht wird, die aber doch in einem notwendigen Zusammenhang stehen und auf eine systematische Einheit hinzielen. Die Philosophie muß systematische, wissenschaftliche Philosophie sein, nur als solche kann sie ihren Platz in der Gegenwart behaupten und neu befestigen. Dazu gehört, daß sie als allgemeine Logik und Wissenschaftslehre formal und inhaltlich die Prinzipien der Erkenntnis und der Wissenschaften entwickelt und sich als Allgemeinwissenschaft den Einzelwissenschaften gegenüberstellt, aber gerade auch die Beziehungen zu den Einzelwissenschaften wahrt. Es ist bedeutsam, daß die Entwicklung der Einzelwissenschaften selbst wieder

auf Prinzipienfragen drängt und daß von den Einzelwissenschaften selbst zur Konstituierung ihres wissenschaftlichen Charakters offen oder versteckt eine philosophische Begründung gesucht wird. Die philosophischen Momente in den Einzelwissenschaften selbst weisen auf die Notwendigkeit der Philosophie. Und anderseits sind es die mannigfachen Probleme des Lebens und der Kultur in der Gegenwart, die gerade angesichts herrschender Gegensätzlichkeiten und Unklarheiten nach philosophischer Begründung verlangen.

Die Philosophie in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist die Philosophie einer Übergangszeit. Ein aufsteigendes philosophisches Interesse macht sich zweifellos geltend, neue Wege eröffnen sich. Noch vieles aus den philosophischen Anschauungen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wirkt, und manche Denker, die bis auf die Gegenwart reichen, stecken im wesentlichen noch in den Anschauungen dieser vergangenen Zeit drin. Aber neue Problemstellungen haben sich ergeben, und Ansätze zu neuen Lösungen sind vorhanden. Es gibt kein einzelnes philosophisches System, das die Fülle von Problemen der Gegenwart in sich vereinigte, keines bildet einen endgültigen Abschluß. Die Bedeutung der Philosophie in der Gegenwart liegt gerade darin, daß sie die philosophische Problematik in ihrem ganzen Umfang aufdeckt und Lösungsversuche unternimmt, daß sie Forderungen stellt und in deren Sinn sich betätigt, aber deren letzte Erfüllung noch der Zukunft überlassen muß. Um eine neue Sicherung der Fundamente der Philosophie handelt es sich, damit darauf der festgefügte Bau eines Systems sich erheben kann, ein Bau, der nicht durch eine rasch aufgeführte prächtige Außenfassade blendet und innen unsolid gebaut ist, sondern der auf festen Grundlagen die Masse an neuem wissenschaftlichen Material tragen kann. Für die Grundlegung des Systems ist vor allem eine allgemeine (natürlich keineswegs bloß formale) Logik notwendig, logisch-erkenntnistheoretische Probleme gehören darum zu den dringlichsten Problemen in der Philosophie der Gegenwart, aber selbstverständlich sind sie nicht die einzigen, und selbstverständlich kann die Logik nicht die ganze Philosophie ausmachen.



## Personenregister.

- Adickes, E. 16, 189.  
 Amseder, R. 260.  
 Anaxagoras 12, 64.  
 Andler 6.  
 Aristoteles 4, 9, 12, 51, 53, 55, 64, 71,  
     162, 263 f.  
 Aster, E. v. 5.  
 Avenarius, R. 6, 30 ff., 44, 141, 195, 200.  
  
 Baer, K. E. v. 52.  
 Bauch, Br. 107, 137, 189, 248.  
 Baumann, J. 5.  
 Bäumker, Cl. 263.  
 Becher, E. 19, 56, 140.  
 Behn, S. 131.  
 Benrubi, J. 6.  
 Benussi, V. 260.  
 Bergson 83, 89, 103, 269 f.  
 Berkeley 199.  
 du Bois-Reymond 51.  
 Bolzano 249.  
 Braun, O. 272.  
 Brentano, Fr. 106, 157, 161 ff., 180 f., 249,  
     261.  
 Bruno, Giordano 61, 64.  
 Buchenau, A. 235.  
 Büchner, L. 14, 16, 21.  
 Bühler, K. 131, 140.  
  
 Cassirer, E. 136, 235.  
 Cathrein, V. 263 f.  
 Chamberlain, H. St. 102.  
 Christiansen, Br. 288.  
 Chwolson, O. D. 16, 19 f.  
 Classen, J. 16, 20.  
 Clausius 20.  
 Cohen, Herm. 108, 210 ff., 223 f., 229 f.,  
     233, 235, 237, 272.  
 Cohn, Jon. 177, 248.  
 Comte, A. 24, 28, 62, 80 f., 127, 133.  
 Cornelius, H. 41.  
 Croce, B. 273.  
  
 Darwin 10, 14 f., 21, 23, 51 f., 53, 89.  
 Demokrit 12, 13, 63.  
 Descartes 1, 4, 13, 222.  
 Dessoir, M. 177.  
 Deussen, P. 90 f., 273.  
 Dilthey, W. 6, 61 ff., 80 f., 82, 146.  
 Drews, A. 16.  
 Driesch, H. 54 ff., 189, 268.  
  
 Ebbinghaus, Jul. 273.  
 Ehrenfels, Chr. 106, 260.  
 Einstein 25.  
 Epikur 13.  
 Erdmann, B. 180.  
 Erhardt, Fr. 189.  
 Eucken 6, 66 ff., 272.  
 Ewald, O. 6.  
  
 Fechner 6, 112, 115, 261 f.  
 Fichte 1 f., 46, 61, 67, 77, 94, 148, 167,  
     170, 185, 189, 235, 260, 264, 272.  
 Fischer, K. 6, 211, 236.  
 Forberg 46.  
 Fries 107, 182 ff., 185.  
 Frischeisen-Köhler, M. 6, 63, 66.  
  
 Galilei 1, 10 f., 13 f., 25.  
 Gassendi 13.  
 Geiger, M. 177, 256.  
 Geyser, Jos. 263.  
 Goethe 7, 14, 16, 61, 62, 64, 77, 81.  
 Gomperz, H. 41.  
 Görland, A. 108, 235.  
 Gronau 6.  
 Groos, K. 140, 176 f.  
  
 Haeckel 15 ff., 24.  
 Hammacher, E. 273.  
 Hansen 16.  
 Hartley 13.  
 Hartmann, Ed. v. 6, 52, 59, 91, 189, 261, 267.  
 —, N. 56, 256.

- Hegel 1 f., 9, 16, 62, 89, 97, 185, 189, 228,  
 235, 260, 272, 273.  
 Helmholtz 14, 19, 261.  
 Heraklit 64.  
 Herbart 112, 137, 185, 261.  
 Herder 61, 94, 122.  
 Hertling, Graf 263.  
 Hertwig, O. 56.  
 Hertz 6.  
 Hessenberg, G. 185.  
 Heymans, G. 105, 267 f.  
 Hobbes 1, 63.  
 Höffding 5.  
 Höfler, A. 260.  
 Hölderlin 62.  
 Hönigswald 198.  
 Humboldt, W. v. 66.  
 Hume 28, 56, 63, 137, 178, 194.  
 Husserl 6, 33, 58, 108, 140, 162, 167, 168,  
 170, 181, 248 ff., 263, 272.  
  
 James, W. 41 f.  
 Jodl, Fr. 105.  
 Joël, K. 272 f.  
 Joule 19.  
  
 Kammerer 56.  
 Kant 1 f., 16, 20, 25, 28 f., 53, 60 ff., 64 ff.,  
 76 f., 81 f., 86, 93 f., 106 ff., 129, 152,  
 165, 167, 181 f., 184 ff., 190, 194, 197,  
 199, 205, 209 ff., 218, 220, 221 ff., 225,  
 235 ff., 239, 248, 255, 260, 263.  
 Kauffmann, M. 205.  
 Kellermann, B. 235.  
 Kepler 1, 10 f., 13 f.  
 Keyserling, Graf 102 ff., 263, 271.  
 Kinkel, W. 235.  
 Kirchhoff 35.  
 Kleinpeter, H. 41.  
 König, Ed. 25.  
 Kopernikus 1.  
 Kossuth 16.  
 Kraus, O. 162.  
 Kries, Joh. v. 140, 198.  
 Kroner, R. 248.  
 Krüger, F. 120.  
 Külpe, O. 6, 130 ff., 182, 197.  
 Kuntze, Fr. 248.  
  
 Laas, E. 28 f., 200.  
 Lamettrie 14.  
  
 Lange, F. A. 13, 47, 211, 261.  
 Lask, E. 248.  
 Lasson, A. 273.  
 —, G. 273.  
 Lavoisier 19.  
 Lazarus 119, 261.  
 Leibniz 1, 4, 13, 59, 60, 93, 95, 115, 152,  
 235, 250, 260, 271 f.  
 Liebert, A. 272.  
 Liebig 14.  
 Liebmann, O. 185 ff., 210 f., 261, 272.  
 Lipps, Th. 107, 167 ff., 180, 255 f.  
 Locke 36, 137, 194.  
 Lorentz 25.  
 Lotze 5, 6, 52, 61, 127, 141, 157, 181 f.,  
 183, 236, 262.  
 Lucrez 13.  
  
 Mach, E. 6, 30, 35 ff., 44, 159, 200.  
 Mahnke, D. 260, 272.  
 Maier, H. 179.  
 Mally, E. 260.  
 Martinak, E. 260.  
 Marty, A. 162.  
 Marx, K. 97 f.  
 Mayer, Rob. 14, 19.  
 Medicus, Fr. 236.  
 Mehlis, G. 248.  
 Meinong, A. v. 106, 162, 167, 181, 256 ff., 261.  
 Menzer, P. 66.  
 Messer, A. 6, 131, 137, 140.  
 Mill, J. St. 178 ff., 202.  
 Misch, G. 5, 66, 183.  
 Moleschott 15.  
 Moog, W. 6.  
 Müller, Joh. 102.  
 Münsterberg, H. 141 ff., 151.  
  
 Natorp, P. 108, 136, 222 ff., 237, 272.  
 Nelson, L. 107, 182 ff.  
 Newton 1, 10, 13 f., 49.  
 Nietzsche 6, 43, 77, 81, 89, 91 ff., 95 f.  
 Nohl, H. 66.  
 Novalis 62.  
  
 Österreich, K. 5.  
 Ostwald 6, 24 ff., 127, 133.  
 Otto, R. 185.  
  
 Parmenides 64, 212.  
 Paulsen, Fr. 16, 91, 105 f., 262.

- Peirce, Ch. 41.  
 Pestalozzi 223.  
 Petzoldt, J. 41.  
 Pfänder, A. 255 f.  
 Pichler, H. 108, 260, 272.  
 Planck, M. 25.  
 Platon 4, 9, 12, 27, 28 f., 51, 64, 222, 230 f.  
 Priestley 13.  
 Protagoras 28 f., 42.  
  
 Rehmke, J. 205 ff.  
 Reinach, A. 256.  
 Reinke 16, 52 ff.  
 Rembrandt 77.  
 Rickert, H. 84, 99 f., 107, 149, 181, 236, 241 ff.  
 Riehl, A. 6, 27, 137, 194 ff.  
 Roux, W. 56.  
 Ruge, A. 6, 236.  
  
 Scheler, M. 108, 255 f.  
 Schell, H. 264.  
 Schelling 1 f., 9, 61, 185, 261, 272.  
 Schiller 7, 64, 184, 239.  
 —, F. C. S. 42.  
 Schjelderup, H. K. 6.  
 Schlegel, Fr. 94 f.  
 Schleiermacher 5, 61, 64, 95, 229.  
 Schmidt, R. 5.  
 Schneider, H. 262.  
 Scholz, H. 198.  
 Schopenhauer 16, 64, 77, 81, 89 ff., 95, 102 f., 114, 129, 137, 185, 189, 190, 261 f., 273.  
 Schubert-Soldern 205.  
 Schuppe, W. 198 ff., 212.  
 Schwarz, Herm. 77, 106 f., 272.  
 Sigwart 179.  
 Simmel, G. 6, 77 ff., 98, 105, 122, 271.  
 Sokrates 64.  
  
 Spencer 23, 80, 104.  
 Spengler, O. 99 ff., 103, 271.  
 Spinoza 1, 18, 64, 115.  
 Spranger, Ed. 66.  
 Stein, L. 5.  
 Steiner, R. 102, 265 f.  
 Steinthal 119, 261.  
 Stern, W. 150 ff.  
 Stirner, M. 96.  
 Stöhr, A. 56.  
 Störring, G. 140.  
 Stumpf, C. 157 ff.  
  
 Thomas v. Aquino 263.  
 Thompson 20.  
 Troeltsch, E. 76 ff., 262.  
  
 Überweg 5.  
 Utitz, E. 177.  
 Üxküll 56.  
  
 Vaihinger, H. 44 ff., 146.  
 Verworn, M. 41.  
 Vogt 14.  
 Volkelt, J. 6, 189 ff., 210, 273.  
 Volkmann 16.  
  
 Wagner, Rich. 90.  
 —, Rud. 52.  
 Wahle, R. 41.  
 Wentscher, M. 140, 262.  
 Willmann, O. 263.  
 Windelband, W. 5, 99 f., 107, 149, 181, 236 ff., 245 f., 262.  
 Wundt, Max 77.  
 —, W. 6, 17, 30, 89, 91, 105 f., 110 ff., 130, 179 f., 182, 194, 256, 261 f., 267.  
  
 Zeller, Ed. 62.  
 Ziehen, Th. 41.  
 Zindler, K. 260.



## Sachregister.

- Als-Ob** 44 ff.  
**Anschauung und Denken** 212, 214, 223, 225.  
**Apperzeption** 114.  
**Apriori** 76, 108, 187, 195, 211, 249, 256.  
**Assoziationspsychologie** 13, 159, 170.  
**Ästhetik** 62, 175 ff., 193 f., 220, 229, 233, 239, 247, 256.  
  
**Beschreibung** 35 f.  
**Bewußtsein** 22, 194 ff., 199 ff., 208, 229 f., 238 f., 240.  
**Bewußtseinswissenschaft** 172 ff.  
**Biologie** 56.  
  
**Christentum** 64, 90, 92, 167.  
  
**Denkökonomie** 30 ff.  
**Ding** 36, 208, 217 f.  
**Dominanten** 53.  
  
**Einfühlung** 176.  
**Einteilung der Wissenschaften** 64 f., 110 ff., 159 ff., 196, 200, 207, 245 f.  
**Empfindung** 21 f., 29, 30 f., 36 f.  
**Empiriekritizismus** 30.  
**Empirismus** 178, 249, 252.  
**Energetismus** 24 ff.  
**Energie** 17 f., 20, 56 ff., 227 f.  
**Entelechie** 55, 152.  
**Entwicklungsgesetze, psych.** 117.  
**Erfahrung** 30, 62 f., 110 ff., 137, 170 f., 183, 194 ff., 226 ff.  
**Erkenntnistheorie** 144, 177 ff., 205 f., (Meinong) 255, (Nelson) 182 ff., (Rickert) 242 ff., (Riehl) 195 ff., (Schuppe) 205 f., (Stumpf) 157 ff., (Volkelt) 190 ff.  
**Ethik** 88 ff., 104 ff., (Brentano) 165 f., (Cohen) 219 f., (Lipps) 174 f., (Natorp) 229 ff., (Nelson) 184 f., (Rickert) 247, (Scheler) 256, (Schuppe) 204, (Simmel) 78 f., (Wundt) 122 ff.  
**Evidenz** 253.  
**Experiment** 113, 130 f.  
  
**Fiktion** 44 ff.  
**Fiktionalismus** 41 ff.  
**Freiheit** 60, 70.  
**Funktion, psych.** 159 ff.  
  
**Gegebenes** 206 ff.  
**Gegenstandstheorie** 170, 207, 256 ff.  
**Geistesleben** 68 ff.  
  
**Geisteswissenschaften** 60 ff., 110 ff., 142 ff., 159 f., 216, 219 f., 235, 238.  
**Geltung** 49, 141 ff., 149, 154, 173, 181, 190, 237 f.  
**Gemeinschaft** 117 ff., 230 ff., 239.  
**Geschichte** 82, 99 f., 245 f.  
**Geschichtsphilosophie** 82, 99 ff., 239, 245.  
**Gesetz, individuelles** 86 f.  
**Gewißheit, logische** 190 ff.  
**Gott** 46 f., 53, 60, 71, 129, 156, 222, 233.  
**Grundwissenschaft** 205 ff.  
  
**Heterogonie der Zwecke** 122 ff.  
**Humanität** 122, 124.  
  
**Ich** 36, 94, 170 f.  
**Idealismus** 64, 66 ff., 133 ff., 154, 189, 194, 199, 210 ff., 235 ff., 262.  
**Idealwissenschaften** 134 ff.  
**Idee** 229 ff.  
**Immanenzphilosophie** 198 ff.  
**Individualismus** 93 ff.  
**Individuum und Gemeinschaft** 117 f., 230 ff., 239.  
**Infinitesimalrechnung** 215 f.  
**Intellektualismus** 85.  
**Intuition** 252, 269 f.  
**Irrationalismus** 65, 89, 193.  
  
**Kategorien** 82 f., 129, 217, 224, 237.  
**Kausalität** 116 ff., 187, 197, 202.  
**Klassifikation der psych. Phänomene** 164 f.  
**Konszientialismus** 133 f.  
**Kritizismus** 195 ff., 235 ff.  
**Kultur** 91 f., 99 ff., 245 f., 264.  
**Kulturbewußtsein** 218 f.  
**Kulturphilosophie** 81 ff., 99 ff., 236 ff., 247 ff.  
**Kulturwissenschaften** 245 f.  
  
**Leben** 63, 67 ff., 83 ff., 89, 91 f., 236, 270, 272, 274.  
**Lebensphilosophie** 85 ff., 89, 102 f., 193, 198, 241.  
**Leib und Seele** 114 ff., 144 ff., 157.  
**Logik** 32 ff., 177 ff., (Brentano) 180, (Cohen) 213 ff., (Driesch) 57 ff., (Erdmann) 180, (Husserl) 242 ff., (Kries) 199, (Lipps) 171 ff., (Lotze) 181 f., 195 ff., (Maier) 179, (Mill) 178 f., (Natorp) 223 ff., 228 f., (Pfänder) 256, (Rehmke) 249 ff., (Rickert) 247, (Schuppe) 203, (Sigwart) 179, (Wundt) 124 ff.  
**Logik der Tatsachen** 187.

- Materialismus 13 ff., 24 f., 199.  
 Materie 17, 24 ff., 99.  
 Mathematik 213 ff., 224 ff., 245, 249.  
 Metaphysik 260 ff., (Brentano) 166 f., (Driesch) 59 f., (Kölpe) 132, (Liebmann) 186 ff., (Lipps) 174, (Meinong) 237 ff., (Simmel) 82 ff., (Stern) 153 ff., (Stumpf) 160, (Volkelt) 192 f., (Windelband) 237, (Wundt) 126 ff.  
 Methode 212 ff., 223 ff., 231.  
 Minimum, transsubjektives 192.  
 Monismus 15 ff., 195, 231, 233.  
 Morphologie der Weltgeschichte 100 f.  
 Mystik 247, 264 ff.  
 Natur 58, 93, 99, 245.  
 Naturwissenschaften 9 ff., 64 f., 110 ff., 142 ff., 159 ff., 170, 172, 213 ff., 227 ff., 238 ff., 245 ff.  
 Neovitalismus 50 ff.  
 Neufriesianismus 182 ff.  
 Neuhegelianismus 273.  
 Neukantianismus 108, 181, 210 ff.  
 Neuleibnizianismus 260.  
 Normen 172.  
 Objektive 162, 258.  
 Ontologie 207, 259.  
 Ordnungslehre 57 ff.  
 Pädagogik 231 ff.  
 Pantheismus 156.  
 Parallelismus, psychophysischer 56, 115 f., 144 ff., teleomechanischer 153.  
 Person und Sache 151 ff.  
 Personalismus 150 ff.  
 Pessimismus 89 f., 150 ff.  
 Phänomenalismus 35, 133 ff., 199, 205.  
 Phänomenologie 108, 160, 167, 170, 207, 248 ff.  
 Physik 38 f.  
 Positivismus 24, 28 ff., 62, 78, 127, 133, 141, 195 ff., 202.  
 Pragmatismus 41 ff., 67, 78, 237.  
 Prinzipien d. psych. Geschehens 116.  
 Psychisches und Physisches 141 ff., 162 ff.  
 Psychologie 75, 109 ff., 251, (Brentano) 161 ff., (Cohen) 220 f., (Dilthey) 65 f., (Haeckel) 20 ff., (Lipps) 167 ff., (Mach) 38 f., (Meinong) 257 ff., (Natorp) 233 ff., (Rehmke) 209 f., (Stern) 150 ff., (Stumpf) 158 f., (Wundt) 110 ff.  
 Psychologismus 109 ff., 160, 168, 180 f., 204, 209, 212 f., 215, 249 f., 257.  
 Raum 37 f., 197, 201, 225 ff.  
 Realismus 130 f., 189, 194 ff., 199.  
 Realität 64 f., 133 ff., 137 ff., 196 ff., 199 ff., 218.  
 Realwissenschaften 134 ff.  
 Relationismus 242.  
 Relativismus 78.  
 Relativitätstheorie 25.  
 Religionsphilosophie (Cohen) 221 f., (Eucken) 71 ff., (Natorp) 229, 233 (Rickert) 248, (Scholz) 198, (Windelband) 240.  
 Romantik 61, 89, 94 f.  
 Seele 113 ff., 210.  
 Sein und Sollen 229 ff., 242 ff.  
 Skeptizismus 98 ff., 252.  
 Sollen und Sein 229 ff., 242 ff.  
 Sophistik 29.  
 Sozialismus 93 ff.  
 Sozialidealismus 230 ff.  
 Sozialpädagogik 232 ff.  
 Soziologie 62, 77, 79 ff.  
 Substanz 25, 227.  
 Substanzgesetz 18 ff.  
 Synthesis 209, 214.  
 Teleologie 152 ff., 188.  
 Theosophie 265 f.  
 Transzendentalphilosophie 210 ff., 235 ff.  
 Typenlehre 63 ff.  
 Unendliche 215.  
 Urteil (Brentano) 164 f., 180 (Cohen) 217 f., (Lask) 248, (Lipps) 169, (Natorp) 224, (Rickert) 242 f., (Windelband) 238.  
 Urteilslehre (v. Kries) 198.  
 Vernunftkritik 182 ff., 213.  
 Verstehen 65.  
 Vitalismus 52 ff.  
 Völkerpsychologie 110, 118 ff., 261.  
 Voluntarismus 89 f.  
 Wahrheit 32 f., 43 f., 49, 147 f., 190 f., 229, 237 f.  
 Weltanschauungstypen 63 ff.  
 Wertlehre 106 f., 141 ff., 189, 235 ff., 241 ff., 260.  
 Wille 89, 114, 124, 129 f., 142 ff., 229 ff., 239, 261.  
 Wirklichkeit 141 ff., 147, 243 ff.  
 Wirklichkeitslehre 59 f.  
 Wissenschaftslehre 133, 197.  
 Zahl 224 f.  
 Zeit 37, 197, 225 ff.  
 Zweck 51 ff.

Fr. B. 2. 9-10 ngr.

Dr. M. W. R.

2407

795 4